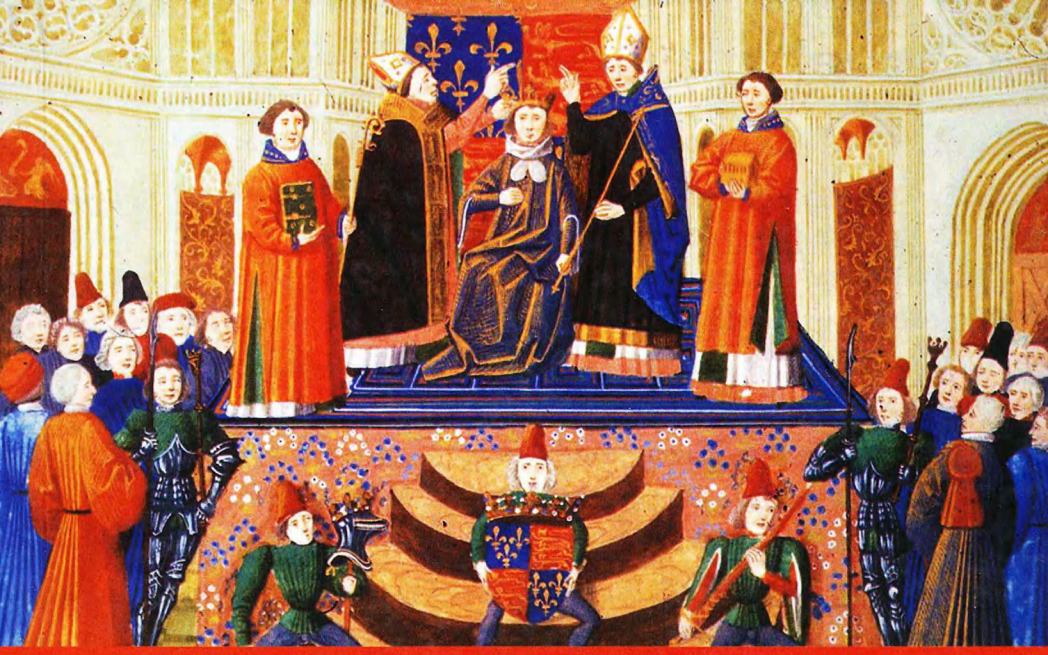


Ernst H. Kantorowicz

Historia

CELE DOUĂ CORPURI ALE REGELUI

POLIROM

Colecţia *Historia* este coordonată de Mihai-Răzvan Ungureanu.

ERNST H. KANTOROWICZ (1895-1963), medievist, specialist în istoria politică şi intelectuală a Evului Mediu, a predat la University of California, Berkeley, şi a fost membru al Institute for Advanced Study, Princeton, New Jersey. A mai publicat *Kaiser Friedrich der Zweite* (1927) şi *Das Geheime Deutschland* (1933).

Lector: Alexandru-Florin Platon

Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*

Copyright © 1957, by Princeton University Press
Copyright renewed 1985 by Princeton University Press
Preface by William Chester Jordan copyright © 1997 by Princeton University Press
ALL RIGHTS RESERVED
No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

© 2014 by Editura POLIROM, pentru ediţia în limba română

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea prin orice mijloace şi sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Pe copertă: *Încoronarea regelui Henric al IV-lea*, imagine din *Cronicile* lui Jean Froissart (cca 1337 – cca 1405)

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

KANTOROWICZ, ERNST H.

Cele două corpuri ale regelui: un studiu asupra teologiei politice medievale / Ernst H. Kantorowicz; trad.: Andrei Sălăvăstru; pref.: William Chester Jordan; postf.: Alexandru-Florin Platon. – Iaşi: Polirom, 2014

ISBN print: 978-973-46-3801-7
ISBN ePub: 978-973-46-4470-4
ISBN PDF: 978-973-46-4471-1

I. Sălăvăstru, Andrei (trad.)
II. Jordan, William Chester (pref.)
III. Platon, Alexandru-Florin (postf.)

322

Printed in ROMANIA

Ernst H. Kantorowicz

CELE DOUĂ CORPURI ALE REGELUI

Un studiu asupra teologiei politice medievale

Traducere de Andrei Sălăvăstru
Prefaţă de William Chester Jordan
Postfaţă de Alexandru-Florin Platon

POLIROM
2014

D.M.
MAXIMI RADIN
(MDCCCLXXX-MCML)
SACRUM

Cuprins

Prefaţă (1997) (William Chester Jordan) 7
Prefaţă 13

Introducere 19

Capitolul I. Problema: *Rapoartele* lui Plowden 22

Capitolul II. Shakespeare: Regele Richard al II-lea 36

Capitolul III. Regalitatea întemeiată pe Christos 53
1. Anonimul Normand 53
2. Frontispiciul Evangheliilor de la Aachen 68
3. Nimbul perpetuităţii 83

Capitolul IV. Regalitatea întemeiată pe Lege 90
1. De la Liturghie la Ştiinţa Juridică 90
2. Frederic al II-lea 98
Pater et filius iustitiae 98
Iustitia Mediatrix 107
3. Bracton 137
Rex infra et supra legem 137
Christus-fiscus 155

Capitolul V. Regalitatea întemeiată pe *politeia*: *corpus mysticum* 179
1. *Corpus Ecclesiae mysticum* 180
2. *Corpus Reipublicae mysticum* 190
3. *Pro patria mori* 211
Patria religioasă şi juridică 211
Propaganda patriotică 225
Rex et patria 233

Capitolul VI. Despre continuitate şi corporaţii 244
1. Continuitate 244
Aevum 245
Perpetua necessitas 253

2. *Fictio Figura Veritatis* 259
Imperium semper est 259
Universitas non moritur 268

Capitolul VII. Regele nu moare niciodată 278
1. Continuitatea dinastică 280
2. Coroana ca ficţiune 297
Corona visibilis et invisibilis 297
Coroana fiscală 301
Inalienabilitatea 305
Coroana şi *universitas* 314
Regele şi coroana 319
Coroana ca *minor* 326
3. *Dignitas non moritur* 334
Phoenix 336
Simptome corporative în Anglia 349
Le Roy est mort... 356
Efigii 365
Rex instrumentum dignitatis 379

Capitolul VIII. Regalitatea întemeiată pe om: Dante 390

Capitolul IX. Epilog 427

Ernst Hartwig Kantorowicz (1895-1963): „cele două corpuri" ale istoricului (Alexandru-Florin Platon) 437

Lista ilustraţiilor 469
Ilustraţii 473
Abrevieri 497
Bibliografie selectivă 499
Index 511

Prefaţă (1997)

Reacţia la volumul *Cele două corpuri ale regelui*, publicat acum patruzeci de ani şi retipărit acum în această ediţie aniversară, a fost imediată şi entuziastă. Două recenzii – una scrisă de Peter Riesenberg, cealaltă de William Dunham, Jr. – începeau cu aceeaşi afirmaţie simplă : profesorul Kantorowicz „a scris o carte excepţională"[1]. În continuare, Dunham compara metoda lui Kantorowitz (care pornea de la lucruri cunoscute, în acest caz doctrina din epoca Tudorilor privind cele două corpuri ale regelui, mergând înapoi până la precedentele sale medievale) cu cea folosită în *Domesday Book and Beyond : Three Essays in the Early History of England* a lui Frederic William Maitland[2]. Una dintre cele mai splendide lucrări şi conceptualizări istorice publicate vreodată – pe care le poţi număra pe degetele de la o mână –, cartea lui Maitland era un termen de comparaţie foarte potrivit ; iar Dunham a vrut ca cititorii lui să aprecieze la fel de mult şi iniţiativa lui Kantorowitz, la fel de îndrăzneaţă[3]. Riesenberg considera *Cele două corpuri ale regelui* „poate cea mai importantă lucrare din istoria gândirii politice medievale, cu siguranţă cea mai spectaculoasă, din ultimele câteva generaţii"[4].

Apreciere care s-a dovedit a fi aproape universală : „ce livre magistral" ; „cea mai importantă contribuţie la istoria regalităţii medievale după *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht* a lui Fritz Kern, publicată acum aproape un secol" ; „acest studiu excepţional"[5]. În rândul recenzenţilor germani, cuvântul preferat era *Bewunderung* ; Kantorowicz scrisese o „minunăţie"[6]. În Anglia reacţiile au fost similare. „Şi ce carte a scris ! ", se entuziasma E.F. Jacob în pagina 2 a ziarului *Manchester Guardian* din 19 august 1958. În *Spectator*, mai potolit, dar la fel de laudativ, Geoffrey Barraclough spunea cât de bine ales este subtitlul cărţii, *Un studiu asupra teologiei politice medievale*, care, în opinia lui, surprinde aspectele

1. Recenzia lui Dunham a apărut în *Speculum*, 33 (1958), 550-553 ; cea a lui Riesenberg în *American Political Science Review*, 52 (1958), 1139-1140.
2. Dunham, p. 550.
3. Cartea lui Maitland, care a apărut pentru prima dată acum un secol, a fost republicată de Cambridge University Press în 1987, cu o prefaţă elogioasă semnată de J.C. Holt.
4. Riesenberg, p. 1139.
5. În ordinea citării, recenzenţii sunt următorii : Robert Folz în *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 38 (1958), 374-378 ; Norman Cantor în *American Historical Review*, 64 (1958), 81-83 ; R.E. McNally în *Journal of Religion*, 38 (1958), 205.
6. Wiebke Fesefeldt în *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 212 (1958), 67 ; Rudolf Kloos în *Historische Zeitschrift*, 188 (1959), 364 ; şi Friedrich Kempf, „Untersuchungen über das Einwirken der Theologie auf die Staatslehre des Mittelalters (Bericht über ein neues Buch)", *Römische Quartalschrift*, 54 (1959), 233. Deşi Fesefeldt spera să apară curând o traducere în germană, volumul a fost tradus în această limbă, din câte am putut să-mi dau seama, abia în 1990.

sincer reverenţioase şi în esenţă metafizice (teologia) a ceea ce alţi autori şi chiar şi alţi recenzenţi, în mod eronat şi excesiv de raţionalist, numeau „gândire politică medievală"[7].

Desigur, au existat şi critici. Nu toţi recenzenţii au fost încântaţi de expresia lui Kantorowicz „teologie politică"[8], pe care unii o asociau cu descrierea şi promovarea guvernării autoritare de către juristul german cu simpatii naziste Carl Schmitt[9]. Anumiţi specialişti în istoria Angliei, axându-se pe aspecte cotidiene, voiau să afle mai multe despre modurile în care doctrina celor două corpuri ale regelui a afectat direct procesele prezentate în faţa judecătorilor din epoca Tudorilor. Ce implicaţii în viaţa de zi cu zi avea faptul că juriştii îl concepeau pe prinţ ca având atât un corp natural şi coruptibil, cât şi un corp politic şi nemuritor? Aceşti critici, chiar dacă în rest aveau numai cuvinte de laudă în legătură cu cartea, considerau că paginile lucrării lui Kantorowicz dovedeau cam prea multă indulgenţă în recuperarea anumitor discursuri intelectuale elevate[10].

Alţi comentatori considerau că era prea mult din ceea ce s-ar putea numi excesivitate („prisos", ca să folosim termenul unuia dintre recenzenţi) în cartea luată în ansamblu[11]. Citită cu atenţie, *Cele două corpuri ale regelui* reprezenta vreo zece studii (sau mai multe), toate strălucite şi cel puţin vag legate între ele, dar cărora în general le lipsea forţa argumentativă. Lectura cărţii semăna cu încercarea de a descifra un „caleidoscop", se plângea un recenzent altfel laudativ[12]. O carte „amplă şi neclară", la sfârşitul căreia, se plângea Beryl Smalley, „îmi era puţin rău, de parcă aş fi mâncat prea multă dulceaţă fără pâine"[13]. Sau, în cuvintele evocatoare ale lui Richard Southern, o „călătorie prin Evul Mediu împreună cu profesorul Kantorowicz în căutarea celor două corpuri ale regelui seamănă cu o plimbare nocturnă printr-o regiune ciudată, pe drumuri necunoscute: vezi doar din când în când câteva lumini, deşi uneori sunt spectaculoase, însă formele de relief abia dacă se pot distinge". Dar, adăuga el în continuare, „este o experienţă care îţi rămâne mai viu întipărită în memorie decât multe călătorii pe o potecă bătătorită, la lumina zilei"[14].

---

7. *Spectator*, 1 august 1958, p. 171. Cel care a scris recenzia publicată în *Review of Metaphysics*, probabil Robert Tredwell (dar se poate să fi fost un alt redactor), considera că lucrarea este „fascinantă" prin felul cum tratează ceea ce altfel era, după părerea lui, o temă metafizică.
8. Vezi, de exemplu, Ernst Reibstein în *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Germanistische Abteilung), 76 (1959), 379. Recenzia nu foarte entuziastă a lui Reibstein nu a fost considerată prea importantă de Friedrich Baethgen, „Ernst Kantorowicz 3.5.1895-9.9.1963", *Deutsches Archiv*, 21 (1965), 12, n. 19, „wird, auch wenn die darin erhobenen kritischen Einwände sich mehr oder minder als stichhaltig erweisen sollten, der Bedeutung des Buches im Ganzen keineswegs gerecht".
9. Vezi discuţia în Alain Boureau, *Histoires d'un historien: Kantorowicz* (Paris, 1990), pp. 162-167.
10. Pe lângă Dunham şi Cantor (vezi *supra*, nn. 1 şi 5), care – în cazul primului mai subtil, iar în al celui de-al doilea mai dur – au formulat această critică, pot fi adăugaţi şi Ewart Lewis, în *Political Science Quarterly*, 73 (1958), 453-455, şi J.F. Costanzo, în *Annals of the American Academy*, 321 (1959), 203-204.
11. Pentru formularea „cam cu prisos", vezi recenzia lui H.S. Offler din *English Historical Review*, 75 (1960), 295-298.
12. Cecil Grayson, *Romance Philology*, 15 (1961-1962), 179-184. Grayson ridica în slăvi capitolul despre Dante din *Cele două corpuri ale regelui*; şi Kloos (vezi *supra*, n. 6) numea această secţiune „ein meisterlicher Danteexkurs" (p. 363).
13. *Past and Present*, nr. 20 (1961), pp. 30-35.
14. *Journal of Ecclesiastical History*, 10 (1959), 105-108.

Insuficientă politică practică (deşi nu toată lumea era de acord cu această critică[15]); prea multe informaţii înghesuite între copertele cărţii, dar cam inconsistente în ceea ce priveşte papalitatea, spunea un specialist în Biserica medievală[16]; în rest, aproape toţi elogiau şi apreciau imensa erudiţie a autorului, care parcurgea înapoi drumul de la juriştii epocii Tudorilor, acoperind toată perioada medievală, până la sfârşitul Antichităţii[17]. Cum de reuşise Kantorowicz să scrie o carte cu atâta autoritate acoperind o perioadă atât de lungă?

Povestea vieţii lui Ernst Hartwig Kantorowicz a fost în ultimul timp scrisă şi rescrisă de mulţi admiratori inteligenţi ai acestuia, plus cel puţin un fanatic[18]. Pe alocuri este o poveste tulburătoare. Foarte conservator în vechiul sens european al cuvântului, Kantorowicz era şi un evreu nepracticant, probabil ateu, care a ajuns să fie fascinat de renumitele unităţi organice ale religiei şi societăţii medievale[19]. Membru al cercului lui Stefan George, maestrul căruia i-a purtat sicriul la înmormântarea acestuia, în 1933, era în multe sensuri un estet cu anumite prejudecăţi etnice comune, dar, privind retrospectiv, nefericite[20]. Născut în 1895 într-o prosperă familie burgheză din Posen (Poznan), şi-a făcut serviciul militar în armata Germaniei şi a fost rănit în Primul Război Mondial. După război s-a implicat activ în reprimarea comuniştilor din Germania şi a fost rănit din nou.

Deşi cocheta cu ideea de a studia istoria economică din estul bazinului mediteraneean, s-a hotărât mai târziu să se concentreze asupra istoriei medievale. Prima sa lucrare importantă a fost o biografie a împăratului Frederic al II-lea. Publicată în 1927 fără note şi foarte romanţată, a fost un bestseller, devenind mai târziu una dintre cărţile preferate de nazişti, dar a stârnit o avalanşă de critici uneori foarte agresive din partea vechii gărzi a specialiştilor în domeniu. Kantorowicz a avut diferite reacţii, nu în ultimul rând publicând un volum suplimentar în care a demonstrat că într-adevăr cunoaşte foarte bine sursele pe care le-a folosit, deşi nu răspundea tuturor criticilor formulate de oponenţii săi[21].

---

15. Riesenberg (vezi *supra*, n. 1) şi Folz (vezi *supra*, n. 5) nu considerau că aceasta ar fi o problemă.
16. Michael Wilks în *Journal of Theological Studies*, 10 (1959), 185-188. *Cf.* Kempf, „Untersuchungen", pp. 213-214, pentru felul cum tratează Kantorowicz ecleziologia.
17. Pe lângă recenziile deja citate, vezi şi recenziile lui R.J. Schoek în *Review of Politics*, 22 (1960), 281-284, şi Hubert Dauphin în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 55 (1960), 176-179.
18. Schiţa care urmează, în ceea ce priveşte atât detaliile, cât şi interpretarea în ansamblu, are la bază următoarele surse: Yakov Malkiel, „Ernst H. Kantorowicz", în *On Four Modern Humanists: Hoffmansthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz*, ed. Arthur Evans, Jr. (Princeton, 1970), pp. 146-219; David Abulafia, „Kantorowicz and Frederick II", *History*, 62 (1977), 193-210 (republicat în volumul *Italy, Sicily and the Mediterranean 1100-1400* [Londra, 1987], nr. II, al aceluiaşi autor, cu o importantă completare bibliografică în „Addenda et Corrigenda", p. 1); Boureau, *Histoires d'un historien*; şi Norman Cantor, *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century* (New York, 1991), pp. 79-117.
19. În ceea ce priveşte ateismul său probabil, mă bazez pe Boureau, *Histoires d'un historien*, p. 137.
20. Malkiel, care îi era prieten, nu încerca să le ascundă: „Printre numeroasele şi uneori conflictualele loialităţi şi curiozităţi ale lui Kantorowicz, nici la o analiză foarte atentă nu descoperi vreo urmă de interes faţă de slavi, în general, sau faţă de polonezi, în special" („Ernst H. Kantorowicz", p. 154).
21. Cea mai bună schiţă generală a acestor incidente şi a efectelor lor viitoare poate fi găsită în articolul lui Abulafia (vezi *supra*, n. 18), alături de importanta completare bibliografică republicată.

După ce a acceptat o catedră la Frankfurt, în 1930, Kantorowicz părea că se va limita la o carieră mai tradiţională în mediul universitar, dar situaţia politică din Germania nu prevestea nimic bun. Acest arhiconservator cu un temperament aristocratic detesta naţional-socialismul şi antisemitismul zgomotos al aderenţilor la această mişcare, precum şi grosolănia lor aparent inutilă şi filistină, toate acestea subminându-i respectul pentru cultura politică germană. În 1934 a refuzat să depună un jurământ de loialitate faţă de Adolf Hitler, a renunţat la postul său de profesor la Frankfurt şi s-a retras într-un soi de izolare. A urmat o perioadă de melancolie gravă în care a adunat şi a tradus o serie de poeme englezeşti pe teme precum „moartea, suferinţa şi transfigurarea" (aşa cum a numit el această colecţie de poezii), dar abia în 1938 s-a îndurat să părăsească Germania pentru totdeauna[22].

A avut norocul să îşi găsească refugiu în Statele Unite, i s-a oferit un post la Berkeley şi a început să scrie a doua carte, *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship* (Berkeley, 1946). Dar Kantorowicz a părăsit Coasta de Vest câţiva ani mai târziu, când, împreună cu alţi câţiva membri ai facultăţii de la University of California, a refuzat să depună un jurământ de loialitate. Anticomunismul mccarthist apăsa greu asupra instituţiilor statului. Pe Kantorowicz nu l-a ofensat neapărat conţinutul declaraţiei pe care regenţii universităţii i-au cerut să o facă. Anticomunismul lui data cel puţin de pe vremea luptelor de stradă, imediat după terminarea Primului Război Mondial. Însă el considera că cererea de a depune jurământul este un atac la adresa libertăţii universitarilor şi s-a opus din răsputeri, deşi nu a avut prea mult succes.

Spre marele lui noroc, Kantorowicz a căzut şi de data asta în picioare, deoarece curând i s-a oferit un post permanent la Institute for Advanced Study de la Princeton, beneficiind şi de privilegiul de a preda – dacă voia – seminare în cadrul programului de studii postuniversitare. Din 1951 până la moartea sa, pe 9 septembrie 1963, şi-a realizat cercetările la Princeton. *Cele două corpuri ale regelui*, ca şi *Laudes Regiae*, reconstruieşte unele dintre viziunile totalităţii organice formulate de anumiţi gânditori medievali. Kantorowicz a început totuşi să aprecieze din ce în ce mai mult figurile istorice care întruchipau idealurile religioase ale modelului organic de societate. Deşi Frederic al II-lea continua să îl fascineze, portretul cel mai empatic realizat de Kantorowicz în *Laudes Regiae*, de exemplu, nu este al acestui împărat-erou mitic, ci al cucernicului său contemporan şi „rival", Ludovic al IX-lea al Franţei[23].

În toamna anului 1962, Kantorowicz şi-a dedicat ultimul seminar unui studiu al textului lui Dante *De Monarchia*. Într-o scurtă descriere, un participant la seminar îşi aminteşte de metoda lui Kantorowicz, mai ales răspunsurile lui la anumite întrebări formale din partea studenţilor. Pregătea câte un cartonaş prin care îl trimitea pe cel care pusese întrebarea la anumite texte şi dezbateri relevante pentru subiectul vizat. „În mod invariabil, mai multe dintre referinţele sale trimiteau la *Cele două corpuri ale regelui*, deşi foarte rar recomanda textul însuşi... Mai degrabă Kantorowicz pornea de la notele de subsol, care înmagazinau cunoştinţele sale. La aceste note ne tot trimitea în mod repetat şi am

22. Boureau, *Histoires d'un historien*, p. 124.

23. *Laudes Regiae*, pp. 3-4, „Sfântul Ludovic a fost cel care a îmbogăţit în toate privinţele tezaurul acela de graţie de care aveau să profite toţi succesorii săi. Domnia lui a fost ridicată la statutul de transcendenţă de către spiritualiştii şi simboliştii epocii sale şi, la rândul său, el al conferit ţării lui acea aură diafană şi luminoasă a regatelor îngereşti... El, ca să zic aşa, îşi încredinţase domnia lui Christos cel victorios, cel regesc, cel împărătesc, pe care el însuşi îl reprezenta pe pământ mai desăvârşit, poate, decât a făcut-o vreodată vreun rege".

ajuns repede să apreciem această sursă ca pe un adevărat tezaur, ceea ce şi era – şi rămâne în continuare."[24]

Dacă ar trebui subliniat ceva în acest citat, cuvântul *rămâne* ar fi o alegere cât se poate de legitimă. Entuziasmul iniţial stârnit de *Cele două corpuri ale regelui* s-a menţinut de-a lungul a patru decenii[25]. Iar evaluarea bine chibzuită a cărţii de către Friedrich Baethgen în articolul comemorativ dedicat lui Kantorowicz încă este confirmată de mulţi: *Cele două corpuri ale regelui* a fost şi continuă să fie indispensabilă pentru toate cercetările privind *Staatstheorie* şi teologia politică[26]. Aceasta nu înseamnă că nu mai există şi critici la adresa ei[27]. Novicilor şi adesea chiar şi specialiştilor cu experienţă le este în continuare greu să urmărească unele dintre liniile de argumentare, darămite să le întreţească pentru a forma un tot coerent, în ciuda faptului că au avantajul că se pot folosi şi de lucrările altor autori.

Cu toate acestea, pentru majoritatea cititorilor uimirea şi fascinaţia stârnite de nenumăratele subiecte tratate în mod strălucit de *Cele două corpuri ale regelui* şi plăcerea notelor de subsol rămân neştirbite. Atunci când istoria socială a început să capete importanţă, în anii '60 şi '70, probabil părea inevitabil ca o lucrare în principal de istorie a intelectualităţii sau cel puţin dependentă de surse asociate cu istoria tradiţională a ideilor să fie cumva eliminată din lumina reflectoarelor. Dar, datorită perspectivei artistice, discursive şi simbolice din care a abordat Kantorowicz subiectul, cititorii nu au considerat niciodată că *Cele două corpuri ale regelui* este „o simplă" istorie a ideilor. În consecinţă, cartea continuă să capteze imaginaţia istorică a multor specialişti[28]. Când istoria socială a început să fie îmbogăţită şi de alte discipline, în special de antropologia culturală, în anii '70 şi '80, interesul faţă de *Cele două corpuri ale regelui* a crescut şi mai mult, aşa cum demonstrează, în mod logic, proliferarea traducerilor[29]: spaniolă în 1985; italiană şi franceză în 1989; germană în 1990; portugheză şi poloneză în 1997.

---

24. Profesorul Michael Mahoney (Department of History, Princeton University), într-un mesaj către autorul acestei prefeţe, 14 ianuarie 1997.
25. Morimichi Watanabe a făcut o recenzie a noii ediţii broşate din 1983 şi, într-o fotografie, a rezumat reacţiile iniţiale şi unele dintre cele de mai târziu; *Church History*, 52 (1983), 258-259.
26. Baethgen, „Ernst Kantorowicz", p. 12.
27. Există câteva remarci dure în Malkiel, „Ernst H. Kantorowicz", pp. 214-215. Malkiel consideră că *Cele două corpuri ale regelui*, din cauza lipsei de integrare generală – şi, în opinia lui, a lipsei de viziune –, este o „negare încăpăţânată a monumentalităţii"; nu înţeleg ce vrea să spună cu asta. Antony Black, într-un articol ireverenţios şi iconoclast intitulat „Society and the Individual from the Middle Ages to Rousseau: Philosophy, Jurisprudence and Constitutional Theory", *History of Political Thought*, 1 (1980), 147, n. 13, reformulează rezervele unei generaţii anterioare atunci când numeşte cartea lui Kantorowicz „o capodoperă a confuziei erudite".
28. Poate că aceasta nu este cea mai bună dovadă, dar o căutare în indexurile citărilor, precum *Arts and Humanities Citation Index* (Philadelphia, 1976-), dezvăluie un nivel constant şi relativ ridicat de recurgere la această carte. Citind statisticile citărilor, mi se pare că „întrece" magistrala *Crisis of the Aristocracy, 1558-1641* (Oxford) a lui Lawrence Stone, care a fost publicată pentru prima dată în 1965, şi nu e cu mult în urma lucrării *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris) a lui Fernand Braudel, a cărei primă ediţie a apărut în 1949.
29. *Cf.* Robert Lerner, „Ernst H. Kantorowicz (1895-1963)", în *Medieval Scholarship: Biographical Studies on the Formation of a Discipline*, I: *History*, ed. Helen Damico şi Joseph Zavadil

În 1957 Ernst Kantorowicz a publicat o carte care avea să fie pentru generaţii de specialişti un ghid prin hăţişul misterelor ezoterice ale teologiei politice medievale. *Cele două corpuri ale regelui* rămâne moştenirea fundamentală a carierei unui mare erudit. Rămâne, într-adevăr, o carte minunat de incitantă, care nu încetează să îl încânte pe cititor.

William Chester Jordan
Princeton, New Jersey
martie 1997

(New York şi Londra, 1995), pp. 274-275. Întregul articol al lui Lerner poate fi recomandat ca evaluare utilă a valabilităţii în timp a erudiţiei lui Kantorowicz.

Prefaţă

La baza acestei cărţi se află o conversaţie pe care am avut-o cu doisprezece ani în urmă cu prietenul meu Max Radin (pe atunci profesor John H. Boalt în drept la Berkeley), în micul său birou din Boalt Hall, plin din podea până în tavan cu cărţi, articole, dosare, notiţe – şi viaţă. A-l ispiti cu o întrebare şi a-l atrage într-o conversaţie întotdeauna stimulantă şi amuzantă nu era ceva demn de muncile lui Hercule. Într-o zi, am găsit în cutia mea poştală o broşură dintr-o publicaţie periodică liturgică, editată de o abaţie benedictină din Statele Unite, care conţinea denumirea editurii : *The Order of St. Benedict, Inc.* Pentru un savant provenind din Europa şi nefamiliarizat cu rafinamentele gândirii juridice anglo-americane, nimic nu putea fi mai surprinzător decât descoperirea abrevierii *Inc.*, folosită de obicei pentru firme şi corporaţii, ataşată venerabilei comunităţi fondate de Sfântul Benedict pe muntele Monte Cassino chiar în anul în care Justinian desfiinţase academia platoniciană de la Atena. La întrebarea mea, Max Radin m-a informat că, într-adevăr, congregaţiile monastice erau încorporate în această ţară, că acelaşi lucru era valabil şi pentru diocezele Bisericii Romane şi că, de exemplu, arhiepiscopul de San Francisco putea să figureze, în limbajul juridic, drept o „Corporaţie individuală" – un subiect care a îndreptat imediat conversaţia noastră către faimoasele studii pe această temă ale lui Maitland, către „Coroana" abstractă în calitate de corporaţie, către curioasa ficţiune juridică a celor „Două Corpuri ale Regelui" aşa cum evoluase în Anglia elisabetană, către *Richard al II-lea* al lui Shakespeare şi către anumite antecedente medievale ale „Regelui abstract". Cu alte cuvinte, am avut o conversaţie utilă, genul care este întotdeauna de dorit şi pentru care Max Radin era un partener ideal.

Atunci când, puţin după aceea, am fost solicitat să contribui la un volum de eseuri în onoarea lui Max Radin cu ocazia pensionării sale, nu am putut face ceva mai bun decât să trimit un eseu despre cele „Două Corpuri ale Regelui" (părţi din capitolele I-III şi o secţiune din capitolul IV), un articol căruia el însuşi îi era, ca să spun astfel, coautor sau măcar părinte ilegitim. Acest *Festschrift*, din păcate, nu s-a materializat. Contribuţiile au fost înapoiate autorilor şi, deşi nemulţumit de faptul că o binemeritată recunoaştere îi fusese refuzată prietenului meu, totuşi nu am fost chiar trist să-mi primesc manuscrisul înapoi întrucât, între timp, îmi îmbogăţisem şi viziunea, şi materialul asupra acestui subiect. M-am hotărât să public articolul separat şi să-l dedic lui Max Radin (atunci membru temporar al Institutului pentru Studii Avansate, la Princeton) cu ocazia celei de-a 70-a aniversări, în primăvara anului 1950. Probleme personale precum exasperanta luptă împotriva regenţilor Universităţii California, precum şi alte obligaţii m-au împiedicat să-i ofer acest dar prietenului meu. Max Radin a murit pe 22 iunie 1950, iar acel studiu, destinat să-i atragă observaţiile critice, comentariile şi râsul voios, îi onorează acum memoria.

În forma sa prezentă, cea finală, acest studiu a depăşit considerabil planul original, care era doar de a indica un număr de antecedente sau paralele medievale la principiul juridic al celor Două Corpuri ale Regelui. S-a transformat treptat, după cum sugerează subtitlul, într-un „Studiu asupra teologiei politice medievale", ceea ce nu fusese deloc intenţia originală. Aşa cum este acum, acest studiu ar putea fi considerat, printre altele, ca o încercare de a înţelege şi, dacă este posibil, de a demonstra cum, prin ce mijloace şi metode, anumite axiome ale teologiei politice care, *mutatis mutandis*, aveau să rămână valabile până în secolul XX au început să se dezvolte în Evul Mediu târziu. Ar fi prea mult însă să se presupună că autorul s-a simţit tentat să investigheze apariţia unora dintre idolii religiilor politice moderne doar datorită experienţelor îngrozitoare ale timpurilor noastre în care întregi naţiuni, şi mari, şi mici, au căzut pradă celor mai ciudate dogme şi în care teologisme politice au devenit adevărate obsesii, sfidând în multe cazuri rudimentele raţiunii umane şi politice. Indiscutabil, autorul nu era nefamiliarizat cu aceste aberaţii; de fapt, el a devenit cu atât mai conştient de anumite încrengături ideologice cu cât şi-a extins şi adâncit cunoştinţele asupra evoluţiilor timpurii. Pare necesar, totuşi, să se sublinieze faptul că astfel de consideraţii au fost doar ulterioare, rezultând din cercetarea prezentă, şi nu cauzând-o sau determinându-i cursul. Fascinaţia emanând ca de obicei din materialul istoric însuşi a avut câştig de cauză asupra oricărei dorinţe a unor aplicaţii morale sau practice şi, nu e nevoie să mai fie spus, a precedat orice gând ulterior. Acest studiu se ocupă de anumite coduri ale statului suveran şi perpetuităţii sale (Coroană, Demnitate, *Patria* şi altele) exclusiv din perspectiva prezentării crezurilor politice aşa cum au fost acestea înţelese în faza lor iniţială şi într-o epocă în care au slujit ca vehicul pentru aşezarea comunităţilor moderne timpurii pe propriile picioare.

Întrucât în acest studiu a fost izolat un singur fir al unei ţesături foarte complicate, autorul nu poate să afirme că ar fi demonstrat în mod complet problema a ceea ce a fost numit „Mitul statului" (Ernst Cassirer). Studiul ar putea fi totuşi o contribuţie la această problemă de mai mare întindere, deşi este limitat la o idee conducătoare, ficţiunea celor Două Corpuri ale Regelui, transformările, implicaţiile şi iradierile sale. Limitând astfel tema, autorul speră să fi evitat, măcar într-o anumită măsură, anumite pericole obişnuite pentru studiile prea cuprinzătoare sau prea ambiţioase din istoria ideilor: pierderea controlului asupra subiectelor, materialului şi faptelor; imprecizia limbajului şi a argumentului; generalizări nefondate; şi lipsa tensiunii rezultând din repetiţii plictisitoare. Doctrina celor Două Corpuri ale Regelui şi istoria sa au servit în acest caz ca principiu unificator, uşurând asamblarea şi selecţia faptelor, precum şi sinteza acestora.

Originea acestui studiu oferă o explicaţie despre cum s-a întâmplat ca autorul să devieze din nou (ca în studiul său despre *Laudes*) de la traseul obişnuit al istoricului medieval şi a pătruns peste graniţele, de data aceasta, ale dreptului medieval, pentru care nu era pregătit prin calificarea sa. Pentru această încălcare, el datorează scuze juristului de meserie care, fără îndoială, va găsi multe greşeli în prezentarea sa, chiar dacă autorul însuşi este conştient de unele dintre lipsurile cele mai probabile: prelucrarea excesivă a textelor, pe de o parte, nesesizarea unor puncte esenţiale, pe de alta. Dar acestea sunt pericolele la care se expune de obicei orice persoană din afara domeniului; ea va trebui să plătească preţul pentru că a pătruns în spaţiul unei discipline-surori. Incompletitudinea surselor reprezintă un alt punct pentru care autorul datorează scuze. Fiecare cercetător care trudeşte pe domeniul dreptului medieval este dureros de conştient de dificultatea obţinerii

chiar şi a celor mai importanţi autori, ale căror lucrări, în măsura în care sunt publicate (de exemplu, nu există nici o ediţie a celui mai influent canonist de la sfârşitul secolului al XII-lea, Huguccio din Pisa), sunt disponibile doar în ediţii rare şi extrem de vechi din secolul al XVI-lea. Consultări ale Bibliotecilor de Drept de la Berkeley, Columbia şi Harvard; amabilitatea înţelegătoare a custodelui Colecţiilor Juridice din Biblioteca Congresului, dr. V. Gsovski; stocurile Bibliotecii Firestone de la Princeton, acum îmbogăţite de colecţia lui C.H. McIlwain; în fine, achiziţii făcute pentru autor de Biblioteca Institutului pentru Studii Avansate şi de către autorul însuşi au umplut treptat unele dintre golurile cele mai supărătoare. Valoarea ajutorului oferit de Împrumutul Interbibliotecar, în mod normal inestimabilă, a fost totuşi considerabil redusă în cazul unui studiu care cerea o verificare şi reverificare constantă, precum şi comparaţii frecvente al unui amplu material-sursă, pe măsură ce problemele continuau să reapară. Cât de multe au fost scăpate din vedere, câte texte au devenit accesibile prea târziu pentru a putea fi folosite pentru această sarcină nu este nimănui mai bine cunoscut decât autorului. Cititorul va observa foarte repede care autori au fost în permanenţă disponibili şi care ocazional sau deloc; faptul că aceleaşi lucrări nu sunt citate uniform, după aceleaşi ediţii, este o altă poveste. Din fericire, totuşi, un studiu ce intenţionează, precum acesta, să atragă atenţia asupra problemelor, şi nu să le rezolve nu ar fi putut urmări, în orice caz, exhaustivitatea. Acelaşi lucru este valabil, deşi din motive diferite, şi în privinţa literaturii secundare care, în ansamblu, va fi citată doar când şi unde autorul s-a simţit direct îndatorat, fapt care nu exclude posibilitatea ca studii relevante şi poate foarte valoroase să fi fost trecute cu vederea sau să fi ajuns în atenţia autorului prea târziu pentru a fi evaluate aici. Faptul că autorul şi-a citat propriile studii şi articole poate prea frecvent nu implică îndatorare faţă de sine însuşi, ci comoditate: nu a dorit, cu excepţia câtorva cazuri, să repete ce făcuse anterior.

Documentaţia a fost păstrată aproape în întregime şi uneori ar putea părea excesivă. Întrucât o mare parte a materialului juridic nu este accesibil în mai mult de şase biblioteci din ţară, ni s-a părut util, având în vedere nevoile cercetătorilor din domeniul istoriei ideilor politice, să reproducem fragmente de text mai degrabă cu generozitate decât cu moderaţie. Mai mult, materialul referitor la problemele tangenţiale care nu au putut fi abordate în text fără a-i afecta inteligibilitatea şi fără a înăbuşi discuţia principală a fost inclus într-o notă de subsol unde, eventual, ar putea deveni util pentru alţii – deşi, recunoaştem, nu a fost întotdeauna uşor (uneori a fost chiar foarte greu) să rezistăm tentaţiei de a aborda mai extins chestiuni colaterale. S-ar putea, prin urmare, să se întâmple ca unii cititori să găsească mai mult material pe gustul şi pentru interesele lor în cadrul notelor de subsol decât în text. Dezideratul autorului a fost, totuşi, acela de a oferi un text uşor de citit, de a trasa un drum mai puţin sau mai clar marcat prin desişuri rar explorate şi, dacă este posibil, de a ţine trează atenţia cititorului, în loc să-l abandoneze într-o junglă forfotind de muşti-ţeţe savante. Dacă a reuşit sau nu va decide cititorul.

Doar cu ezitări şi destul de rar, autorul a considerat necesar să tragă concluzii sau să indice modul în care subiectele diferite discutate în aceste pagini ar trebui asamblate; cititorului îi va fi uşor să tragă propriile concluzii şi să îmbine el însuşi rotiţele, o operaţie facilitată de numeroasele referinţe încrucişate şi de un index complet[1]. În orice caz, acest studiu îşi va fi atins scopul de a atrage atenţia asupra anumitor probleme dacă cititorul

1. Referinţele încrucişate care fac trimitere la o notă de subsol au în vedere de obicei nu doar nota însăşi, ci şi textul sau chiar pagina care include nota.

va identifica mai multe exemple sau referinţe relevante pentru cele Două Corpuri ale Regelui şi mai multe inter-relaţii cu alte probleme decât a sugerat autorul. Ar putea fi criticat şi că dualităţile prezente în funcţiile ecleziastice nu au fost discutate în mod coerent într-un capitol special. Deşi aceasta ar fi putut constitui o temă de sine stătătoare, autorul nu a pierdut niciodată din vedere aspectele ecleziastice şi consideră că, într-o manieră indirectă, faţeta ecleziastică a problemei nu a fost neglijată.

O carte la care s-a lucrat o perioadă îndelungată datorează mult altora. Autorul mărturiseşte că se simte îndatorat pentru diversele informaţii şi amabilitatea prietenilor, colegilor şi a altor susţinători ale căror contribuţii sunt expuse cu recunoştinţă în note. Mulţumirile sale, totuşi, ar trebui să se îndrepte mai întâi către prietenii săi mai tineri, care, fiind mai întâi studenţii săi la Berkeley, s-au succedat ca asistenţi ai autorului la Institutul pentru Studii Avansate. Fiecare în felul său nu doar a ajutat ca manuscrisul să capete formă şi să fie pregătit pentru tipărire, ci a şi contribuit cu sfaturi, critici şi sugestii şi printr-un viu interes care, la rândul său, a stimulat interesul şovăielnic al autorului. Pentru aceasta şi pentru alte servicii, autorul este îndatorat profesorului Michael Cherniavsky, domnului Robert L. Benson, dr. Ralph E. Giesey şi doamnei Margaret Bentley Ševčenko, în timp ce îi datorează dr. William M. Bowsky mulţumiri speciale, întrucât lui i-a revenit cea mai neinspirată şi mai păguboasă sarcină dintre toate, aceea de a citi şi de a reciti corecturile, de a asambla bibliografia şi de a ajuta la alcătuirea indexului. Celorlalţi studenţi ai săi, profesorul William A. Chaney şi dr. Schafer Williams, autorul le este recunoscător pentru că i-au atras atenţia asupra unor chestiuni importante, în timp ce profesorul George H. Williams a citit cu amabilitate prima schiţă şi şi-a adus contribuţia prin propria lucrare.

De asemenea, şi alţii au dat dovadă de amabilitate citind cea mai mare parte a manuscrisului final: profesorii Dietrich Gerhard, Gaines Post şi Joseph R. Strayer, cărora autorul le este îndatorat pentru numeroasele sugestii şi adăugiri şi, în final, dar nu mai puţin important, pentru sprijinul moral. În această privinţă, recunoştinţa autorului se îndreaptă, mai presus de oricine, către profesorul Theodor E. Mommsen, care a parcurs întregul manuscris pe măsură ce – capitol după capitol – era redactat, care nu şi-a ascuns niciodată opinia, a făcut numeroase corecturi şi i-a oferit autorului şansa de a discuta cu el, în numeroase seri, problemele mai largi, precum şi numeroase detalii. Mai mult, autorul s-a aflat în fericita ipostază de a se putea folosi de cunoştinţele colegilor săi de la Institutul pentru Studii Avansate şi de a-i sâcâi cu întrebările sale: profesorul Harold Cherniss, „victima principală", a fost solicitat în cele mai multe cazuri în chestiunile legate de filozofia antică şi şi-a repetat cu răbdare explicaţiile la problemele mai complicate, neţinând cont de chinurile prin care el însuşi a trecut din cauza distorsiunilor lui Aristotel asupra lui Platon, dar şi a celor operate de gânditorii medievali asupra operei lui Aristotel; profesorul Erwin Panofsky, pe care autorul a putut conta întotdeauna atunci când apăreau întrebări legate de istoria artei şi care a fost neobosit de la începutul cercetării; profesorul Kurt Weitzmann, care i-a atras atenţia autorului asupra anumitor detalii şi a fost întotdeauna dispus să-i ofere sprijinul în chestiuni legate de fotografii şi gravuri; şi profesorul Andreas Alföldi, de ale cărui bogate cunoştinţe autorul s-a putut folosi în problemele legate de Antichitatea târzie. La aceste nume trebuie adăugat cel al fostului coleg de la Berkeley al autorului, profesorul Leonardo Olschki, cu care acesta a discutat îndelung nenumărate probleme legate de Dante şi de ale cărui critici utile s-a bucurat capitolul referitor la filozoful italian. Către toţi aceşti prieteni se îndreaptă nu doar mulţumirile autorului, ci

şi scuzele acolo unde se poate să-i fi interpretat greşit : greşelile sunt ale autorului, acestea fiind poate contribuţia sa cea mai originală.

O colaborare unică a fost cea cu dr. Ralph E. Giesey, al cărui studiu în curs de apariţie despre „Ceremonia funerară regală în Franţa Renaşterii" s-a suprapus cu unele dintre problemele centrale abordate în capitolul VII. Ca în toate cazurile de schimburi zilnice de idei şi materiale, adesea nu este deloc uşor să separi cu claritate contribuţia fiecărui partener. Notele de subsol, totuşi, vor lămuri cu câtă generozitate şi-a pus dr. Giesey propriul material – cel publicat, precum şi texte şi fotografii nepublicate – la dispoziţia autorului, care nu a avut nici o reţinere în a-l folosi, rămânând profund îndatorat pentru aceste secţiuni.

În fine, autorul doreşte să mulţumească dr. J. Robert Oppenheimer, care a subvenţionat cu generozitate, din partea Institutului pentru Studii Avansate, publicarea acestei cărţi, şi Editurii Universităţii Princeton pentru disponibilitatea ei de a se conforma în toate privinţele sugestiilor şi dorinţelor personale ale autorului.

E.H.K.
Princeton, New Jersey
2 martie 1957

Introducere

Atunci când este scos din penumbra prietenoasă a mitului şi ficţiunii şi este pus sub lupa rece a faptelor şi a raţiunii, misticismului îi rămân puţine lucruri să îl recomande. Cu excepţia cazului în care se face auzit în interiorul propriului cerc magic sau mistic, limbajul său va părea adesea sărac sau chiar uşor ridicol, iar metaforele cele mai enigmatice şi imaginile cele mai pretenţioase, private de aripile lor irizate, ar putea semăna cu uşurinţă cu imaginea patetică şi deplorabilă a *Albatrosului* lui Baudelaire. În special misticismul politic este expus pericolului de a-şi pierde magia sau de a deveni lipsit de sens atunci când este scos din mediul său nativ, din timpul şi spaţiul său.

Ficţiunea mistică a celor „două corpuri ale regelui", aşa cum este revelată de juriştii englezi din perioada Tudorilor şi după aceea, nu constituie o excepţie de la această regulă. A fost atacată fără cruţare de către Maitland într-un studiu foarte interesant şi amuzant despre „Coroana în calitate de Corporaţie"[1]. Cu un vădit sarcasm şi ironie, marele istoric englez al sistemului juridic a dezvăluit absurdităţile la care ficţiunea regelui în calitate de „Corporaţie individuală" putea să ducă – şi a şi făcut-o – şi a arătat în acelaşi timp ce haos putea să provoace în logica birocratică teoria regelui posesor a două corpuri şi a unei regalităţi îngemănate. Maitland recurge la un joc de cuvinte despre regele care este „*pars*onificat" şi numeşte teoria celor două corpuri ale regelui „o demonstraţie minunată de absurditate metafizică – sau metafiziologică".

Cu admirabilul său ansamblu de speţe juridice, Maitland a reuşit să ilustreze cu fiecare caz absurditatea doctrinei. El ne relatează situaţia lui George al III-lea care a trebuit să meargă la Parlament pentru a obţine permisiunea de a deţine un teren ca simplu individ, şi nu ca rege, „întrucât drepturi care supuşilor Maiestăţii sale nu le erau refuzate îi erau refuzate lui". Maitland mai adaugă un alt caz încântător privindu-i pe arendaşii unuia dintre trădătorii participanţi la rebeliunea din 1715 a cărui baronie fusese confiscată în favoarea regelui : arendaşii jubilau datorită acestei schimbări de proprietar, întrucât, datorită faptului că baronia era acum „în posesia Maiestăţii Sale, a moştenitorilor şi succesorilor săi în capacitatea lor politică, nemuritoare din punctul de vedere al legii", aceştia credeau că de atunci încolo vor fi scutiţi de plata taxei obişnuite de succesiune la decesul proprietarului (simplu

1. F.W. Maitland, *Selected Essays* (Cambridge, 1936), 104-127, retipărire din *Law Quarterly Review*, XVII (1901), 131-146.

muritor). Cu toate acestea, Parlamentul i-a dezamăgit luând decizia surprinzătoare că, în acest caz, regele era considerat o simplă persoană particulară care putea totuşi să moară şi, de aceea, arendaşii au continuat să îşi plătească taxele ca înainte. Iar Maitland a reuşit chiar să aducă dovezi pentru a arăta că faimoasa afirmaţie (chiar dacă apocrifă) a lui Ludovic al XIV-lea *l'état c'est moi* – sau chiar expresia scolastică *papa qui potest dici ecclesia* – a fost recunoscută oficial şi în Anglia : un statut din 1887 decreta că „expresiile «serviciu civil permanent al statului», «serviciu civil permanent al Maiestăţii sale» şi «serviciu civil permanent al Coroanei» sunt de aici încolo considerate ca având acelaşi înţeles" – ceea ce, remarca Maitland, „este un haos"[2].

Pornirea de a ridiculiza teoria celor două corpuri ale regelui este mare atunci când citeşti, fără a fi fost pregătit pentru asta, descrierea fantastică şi subtilă a super-corpului regal sau a corpului politic oferită de Blackstone într-un capitol din *Comentariile* sale, care rezumă într-un mod convenabil realizările a mai multor secole de gândire politică şi teorie juridică. Paginile sale descriu un absolutism exercitat nu de către un „Stat" abstract, ca în epoca modernă, sau de către o „Lege" abstractă, ca în Evul Mediu timpuriu, ci de către o ficţiune fiziologică abstractă care, în gândirea seculară, rămâne probabil fără vreun echivalent[3]. Ideea că regele este nemuritor întrucât, din punct de vedere legal, nu poate niciodată să moară şi cea conform căreia, tot din punct de vedere legal, nu este niciodată minor sunt proprietăţi familiare. Dar se merge mai departe de atât atunci când ni se spune că regele „nu este numai incapabil de a *comite* o greşeală, ci chiar de a *gândi* greşit : el nu vrea niciodată să facă un lucru nepotrivit : în el nu este nici o iraţionalitate sau slăbiciune"[4]. Mai mult, acest rege este invizibil[5] şi, chiar dacă nu poate să judece vreodată deşi este „Fântâna justiţiei", el este, totuşi, ubicuu din punct de vedere juridic : „din punctul de vedere al legii, Maiestatea Sa este întotdeauna prezentă în toate curţile sale de judecată, deşi nu poate să împartă dreptatea personal"[6]. Starea de „perfecţiune absolută" supraumană a acestei *persona ficta* regale este, ca să spunem aşa, rezultatul unei ficţiuni în cadrul altei ficţiuni : este inseparabilă de un aspect particular al conceptelor corporative, anume „corporaţia individuală". Blackstone le acordă credit în întregime romanilor pentru inventarea ideii de corporaţie – „dar legile noastre au

2. *Ibid.*, 117. Faptul că un asemenea „haos" nu era limitat la Anglia nu îi era, desigur, necunoscut lui Maitland, întrucât Otto von Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht* (Berlin, 1891), III, 294, n. 148, citează o paralelă izbitoare. Antonius de Butrio, un jurist în drept canonic din secolul al XIV-lea, afirma că nu era nici o diferenţă în privinţa posesiunii proprietăţii ecleziastice „sive dicas Christum, sive praelatum, sive ecclesiam universalem, sive particularem possidere, sive episcopum, sive alium praelatum, sive Papam vicarium Christi".
3. Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, I, c. 7 (publicată prima oară în 1765), 237 *sqq.*
4. *Ibid.*, I, 246.
5. Invizibilitatea regelui nu este menţionată în mod direct de către Blackstone, dar face parte din definiţiile standard ale corpului politic ; vezi *infra*, cap. I, n. 2, pentru Plowden : „Corpul politic este un Trup care nu poate fi văzut sau atins" ; sau Cazul Calvin (1608), în Sir Edward Coke, *The Reports*, ed. George Wilson (Londra, 1777), VII, 10-10a : „[...] căci capacitatea politică este invizibilă şi nemuritoare" (*cf.* 12a).
6. Blackstone, *Comm.*, I, 270.

rafinat în mod considerabil şi au îmbunătăţit această invenţie, punând amprenta geniului obişnuit al naţiunii engleze : mai ales în ceea ce priveşte corporaţiile individuale, constând dintr-o singură persoană, despre care legiuitorii romani nu aveau cunoştinţă"[7].

Ne aşteptăm să găsim acest tip de irealitate creată de om – într-adevăr, o construcţie stranie a minţii omeneşti care în cele din urmă se transformă într-o sclavă a propriilor ficţiuni – mai curând în sfera religioasă decât pe tărâmul, chipurile mai sobru şi mai realist, al legii, politicii şi al constituţiei ; de aceea, critica adesea caustică a lui Maitland este logică şi pare în întregime justificată. Cu toate acestea, aparent ridicolul şi, în multe privinţe, dificilul concept al celor „două corpuri ale regelui" nu posedă doar acele trăsături fiziologice amuzante. Maitland însuşi era conştient că această teoremă oferea, ca să nu spunem mai mult, o ficţiune euristică utilă oamenilor legii la un moment dat „pentru a armoniza legea modernă cu cea antică" sau pentru a realiza un acord între personal şi mult mai impersonalele concepte ale guvernării[8]. Medievist excepţional, Maitland ştia foarte bine că interesanta ficţiune a „Maiestăţii născute geamănă" avea o tradiţie îndelungată şi o istorie complexă „mergând înapoi până la gândirea politică şi juridică a Evului Mediu"[9].

Această istorie, din păcate, nu a fost scrisă de către Maitland, chiar dacă el oferă mai multe chei valoroase în această privinţă. Scrierea acelei istorii, mai ales partea despre crucialul secol al XV-lea, rămâne o sarcină interesantă şi plină de satisfacţii pentru unul dintre numeroşii cercetători experimentaţi ai evoluţiei juridice şi constituţionale din Anglia, întrucât aceste studii nu au pretenţia că vor umple acest gol. Ele îşi propun doar să contureze problema istorică aşa cum este ea, să traseze într-o manieră sumară şi incompletă contextul istoric general al celor „două corpuri ale regelui" şi să plaseze acest concept, pe cât posibil, în contextul gândirii medievale şi al teoriei politice care îi este specific.

7. *Ibid.*, I, c. 18, 469 ; Maitland, *Sel. Ess.*, 75.
8. Vezi observaţiile lui Maitland în : Pollock şi Maitland, *The History of English Law* (ed. a II-a, Cambridge, 1898 şi 1923), I, 512, de asemenea, 495, şi *Sel. Ess.*, 105 *sqq.* ; pe lângă aceasta, studiul său „The Corporation Sole", *Sel. Ess.*, 73-103, cu (p. 264) o listă valoroasă de cazuri din Anale (retipărire din *LQR*, XVI [1900], 335-354), în care Maitland, cu abilitatea sa unică, dezvăluie efectele lui *Eigenkirchenrecht* din Evul Mediu timpuriu asupra condiţiilor de mai târziu, inclusiv conceptul corporaţiei individuale (*sole corporation*).
9. Maitland, *Sel. Ess.*, 105.

Capitolul I

Problema: *Rapoartele* lui Plowden

În *Rapoartele* lui Edmund Plowden, adunate şi redactate în timpul domniei reginei Elisabeta I, Maitland a găsit prima reproducere clară a jargonului mistic în care juriştii Coroanei engleze şi-au înfăşurat şi prin care şi-au rafinat definiţiile regalităţii şi ale capacităţilor regale[1]. Pentru a descrie într-un mod convenabil atât problema, cât şi teoria celor două corpuri ale regelui, este indicat să îl alegem pe Plowden ca punct de plecare, el însuşi un ucenic în drept la Middle Temple, şi să citãm câteva dintre pasajele cele mai grăitoare ale argumentelor şi judecăţilor din tribunalele regale, rezumate în *Rapoarte*.

Acea *cause célèbre* privind Ducatul de Lancaster, pe care regii din dinastia de Lancaster îl deţinuseră ca proprietate privată, şi nu a Coroanei, a fost judecată – nu pentru prima dată, cu siguranţă – în cel de-al patrulea an de domnie al reginei Elisabeta. Eduard al VI-lea, predecesorul reginei, dăduse în arendă, fiind încă minor, unele pământuri ale Ducatului. De aceea, avocaţii Coroanei, adunaţi la Serjeant's Inn, au fost de acord cu toţii

> că, potrivit Legii Comune, nici un Act al Regelui care acţionează în calitatea sa de Rege nu poate fi anulat pe temeiul vârstei sale fragede. Pentru că Regele are în el două Corpuri, adică un Corp natural şi un Corp politic. Corpul său natural (dacă este considerat prin el însuşi) este un Corp muritor, supus tuturor Infirmităţilor care sunt cauzate de Natură sau de Accidente, Slăbiciunii Copilăriei sau Bătrâneţii şi altor Defecte asemenea pe care le au Corpurile naturale ale altor Oameni. Dar Corpul său politic este un Corp care nu poate fi văzut sau mânuit, constând din societatea politică şi Guvernare şi constituit pentru Îndrumarea Poporului şi Administrarea binelui public, acest Corp fiind complet lipsit de Copilărie şi Bătrâneţe şi de alte Defecte şi Slăbiciuni naturale, la care Corpul natural este expus, şi, din această Cauză, ceea ce face Regele prin Corpul său politic nu poate fi anulat sau împiedicat de vreo Incapacitate a Corpului său natural[2].

1. Maitland, *Sel. Ess.*, 109: „Dacă acest tip de discuţie era cu adevărat nou în jurul anului 1550, sau dacă a rămas pur şi simplu nemenţionat până la apariţia lui Plowden nu este uşor de spus, dar Analele nu ne-au pregătit pentru aceasta".
2. Edmund Plowden, *Commentaries or Reports* (Londra, 1816), 212a. La acest caz se referă Coke, *Rep.*, VII, 10 (*Calvin's Case*).

S-ar putea menţiona imediat că tiparul după care corpul politic al Regelui – „lipsit de Copilărie şi Bătrâneţe şi de alte Defecte şi Slăbiciuni naturale" – a fost modelat poate fi surprins în tratatul lui John Fortescue, *The Governance of England*, în care acesta scrie :

> nici o putere nu poate păcătui, face rău sau fi bolnavă, nu poate să îmbătrânească sau, ca un om, să-şi facă sieşi rău. Căci toate aceste puteri se nasc din neputinţă [...] de aceea Sfântul Duh şi îngerii care nu pot păcătui, nu pot îmbătrâni, nu pot fi bolnavi sau nu-şi pot pricinui rău au mai multă putere decât noi, care ne putem face rău prin toate aceste defecte. Tot astfel şi puterea regelui este mai mare [...][3].

Acest pasaj nu a fost introdus aici pentru a demonstra că juriştii elisabetani „au împrumutat" de la Fortescue sau că tratatul său a reprezentat „sursa" acestora, deşi în alte privinţe această posibilitate nu trebuie exclusă. Ceea ce contează este că pasajul lui John Fortescue arată cât de apropiate erau speculaţiile juridice de gândirea teologică sau, pentru a fi mai specifici, de conceptul medieval de *character angelicus* al regelui[4]. Corpul politic al regalităţii apare aidoma „Sfântului Duh şi îngerilor", pentru că reprezintă, la fel ca îngerii, Imuabilul în Timp. A fost ridicat la un nivel angelic, fapt care merită să fie reţinut.

---

3. Sir John Fortescue, *The Governance of England*, C. VI, ed. Charles Plummer (Oxford, 1885), 121 ; *cf.* 218 *sq.*, şi citatul din *Song of Lewes* (217). Vezi şi Fortescue, *De Natura Legis Naturae*, C. XXVI, pe care S.B. Chrimes o citează *in extenso* în admirabila sa ediţie la Fortescue, *De Laudibus Legum Angliae* (Cambridge, 1942), 154. Vezi şi *De Laudibus*, C. XIV, ed. Chrimes, 34, 27 *sq.*, pentru idei apropiate.
4. *Character angelicus* al regelui a fost menţionat în literatura modernă destul de frecvent – vezi, *e.g.*, Eduard Eichmann, „Königs- und Bischofsweihe", *Sitz.Ber.bayer.Akad.* (München, 1928), nr. 6, 8 ; Max Hackelsperger, *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke* (München diss., 1934), 28, n. 35 ; E. Kantorowicz, *Laudes Regiae* (Berkeley, 1946), 49, n. 126 – dar problema în ansamblul ei nu a fost încă investigată. Referinţele esenţiale pentru această idee nu se găsesc doar în Biblie, *e.g.*, II Regi 14, 17 şi 20 [Pentru referinţele la Biblie s-a folosit ediţia din 1995, apărută la Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, care reproduce textul ediţiei din 1982 ; numerotarea psalmilor, dar şi a unor cărţi, capitole sau versete urmează această ediţie, diferind uneori de trimiterile din limba engleză – *n.tr.*] ; de o importanţă egală sau chiar mai mare este şi influenţa elenistică. Vezi, pentru concepţia conform căreia regele şi înţeleptul reprezintă o a treia clasă distinctă, intermediară între zei şi oameni, Erwin R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven, 1938), 98 *sqq.*, şi, de acelaşi autor, „The Political Philosophy of Hellenistic Kingship", *Yale Classical Studies*, I (1928), 55-102, în special 76 *sqq.*, 100 *sq.* ; tratatele discutate de Goodenough au fost editate şi comentate mai recent de Louis Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, XCVII (Liège, 1942) ; vezi de asemenea Artur Steinwenter, „ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΤΧΟΣ : Zur Geschichte einer politischen Theorie", *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien*, phil.-hist. Kl., LXXXIII (1946), 250-268, în special 259 *sqq.* Pentru concepţia creştină veche, vezi, *e.g.*, Günther Dehn, „Engel und Obrigkeit", *Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag* (München, 1936), 90 *sqq.* ; vezi şi opinia critică a lui Harald Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt* (Berlin, 1938), 58 *sq.*

După ce li s-a confirmat opinia, ca să spunem aşa, pe un teren celest ferm, judecătorii şi-au continuat argumentaţia în cazul Ducatului de Lancaster. Ei au arătat că, dacă pământurile pe care Regele le-a cumpărat înainte de a fi Rege, anume „în capacitatea sa de Corp natural", erau mai târziu cedate de către el, un asemenea dar, făcut chiar şi în cursul minoratului, trebuia recunoscut ca un act al Regelui. Căci, au declarat judecătorii elisabetani – şi aici începe „misticismul" lor –,

> deşi el [regele] posedă sau a căpătat pământ în calitatea sa de Corp natural, totuşi acestui Corp natural îi este alăturat Corpul său politic, care conţine Domeniul şi Demnitatea regală, iar Corpul politic include Corpul natural, dar Corpul natural este mai prejos, şi prin aceasta Corpul politic este întărit. Căci astfel el are un Corp natural, împodobit şi învestit cu Domeniul şi Demnitatea regală şi nu are un Corp natural distinct şi despărţit prin el însuşi de Oficiul şi Demnitatea regală, ci un Corp natural şi un Corp politic unite şi indivizibile, iar aceste două Corpuri sunt încorporate într-o singură persoană şi constituie un singur Corp şi nu mai multe, anume Corpul încorporat în cadrul Corpului natural *et e contra* Corpul natural în cadrul Corpului încorporat. Astfel încât Corpul natural, prin această conjugare cu el a Corpului politic (care Corp politic conţine Oficiul, Guvernarea şi Maiestatea regală), este sporit şi, prin această întărire, conţine în el Corpul politic[5].

Cele Două Corpuri ale Regelui formează aşadar o singură unitate indivizibilă, fiecare fiind în întregime inclus în celălalt. Totuşi, nu este nici o îndoială în ceea ce priveşte superioritatea corpului politic asupra corpului natural. „Trei Regi [Henric al IV-lea, al V-lea şi al VI-lea] au deţinut Ducatul de Lancaster prin Corpul lor natural, care nu este atât de amplu şi de mare precum celălalt, iar cel de-al patrulea [Eduard al IV-lea] l-a deţinut prin Corpul său politic, care este mai mare şi mai amplu decât corpul natural"[6].

Corpul politic nu este doar „mai amplu şi mai mare" decât corpul natural, dar în primul se află anumite forţe cu adevărat misterioase care reduc sau chiar înlătură imperfecţiunile naturii umane fragile.

> Corpul său politic, care este anexat Corpului său natural, îndepărtează Slăbiciunea Corpului său natural şi atrage Corpul natural, care este mai prejos, şi toate Efectele acestuia asupra sa, care este mai presus, *quia magis dignum trahit ad se minus dignum*[7].

---

5. Plowden, *Reports*, 213; vezi *infra*, cap. VII, nn. 302 *sqq.*, pentru cazul Ducatului de Lancaster.
6. Plowden, *Reports*, 220a, de asemenea, un caz la care s-a referit Coke (*supra*, n. 2). Pentru Ducatul de Lancaster, vezi *infra*, cap. VII, 302 *sqq.*
7. Plowden, *Reports*, 213a. Maxima latină (vezi nota următoare) a fost repetată mai târziu, *e.g.*, de Sir Edward Coke, *The Second Part of the Institutes of the Laws of England* (Londra, 1681), 307: „Omne maius dignum trahit ad se minus dignum". Maxima însăşi trebuie să fi fost cunoscută în Anglia din secolul al XIII-lea, cel mai târziu; vezi Matthew Paris, *ad a.* 1216, ed. Luard (Rolls Series), II, 657, care redă opinia papei Inocenţiu al III-lea împotriva baronilor francezi care se aventurau să-l condamne pe regele Ioan: „[...] per barones, tanquam inferiores, non potuit ad mortem condemnari, quia major dignitas quodam modo

Maxima juridică latină care spune că „acela mai merituos atrage la el pe cel mai puţin merituos" era obişnuită printre juriştii medievali. Era invocată în mod regulat atunci când o *persona mixta* (sau, după caz, un *res mixta*) reprezenta problema în discuţie. Baldus, mare jurist italian şi autoritate juridică a secolului al XIV-lea, de exemplu, a făcut o legătură foarte potrivită între maxima respectivă şi cele două sexe ale unui hermafrodit: potrivit *Digestelor*, calităţile preeminente trebuiau să determine sexul, căci (rezumă Baldus) „dacă se produce o uniune a două extreme, iar trăsăturile fiecărei extreme persistă, atunci cea mai mare şi mai izbitoare o atrage către ea pe cealaltă"[8]. Ceea ce se potrivea celor două sexe ale unui hermafrodit se

absorbet minorem". Pentru maximele juridice în limbajul juridic englez în general, vezi David Ogg, *Joannis Seldeni „Ad Fletam Dissertatio"* (Cambridge, 1925), Introd., pp. xlii-xlvi.

8. Pentru hermafrodit, vezi *D.* 1, 5, 10. Baldus se referă la decizia lui Ulpianus atunci când discută decretala gregoriană despre dreptul de reprezentare a unei parohii, care, având atât un caracter laic, cât şi unul clerical, apărea ca un *quid mixtum* comparabil cu hermafroditul – sau cu cele Două Corpuri ale Regelui. Vezi glosa lui Baldus la c. 3 X 2, 1, n. 7. *In Decretalium volumen* (Veneţia, 1580), fol. 152v, cu multe alte afirmaţii şi concluzia: „Item quando ex duobus extremis fit unio, remanentibus qualitatibus extremorum, magis principale et magis notabile aliud ad se trahit". Vezi mai departe (de asemenea interesantă din punct de vedere medical) opinia juridică privind hermafroditul în casa lui Malaspina; Baldus, *Consilia* (Veneţia, 1575), III, 937, n. 1, fol. 67v. *Glossa ordinaria* (Bernard din Parma) la c. 3 X 2, 1, face, de asemenea, aluzie la această formulă: „Nota quod causa mixta inter spiritualem et civilem magis sequitur natura[m] spiritualis quam civilis [...] et sic quod est minus dignum in sui substantia, maioris est efficaciae quo ad iurisdictionem". Baldus însuşi s-a referit la această formulă în mod repetat; vezi, *e.g.*, la *C.* 9, 1, 5, n. 4, *Commentaria in Codicem* (Veneţia, 1586), fol. 194v sau la C. 6, 43, 2, n. 1, fol. 157v, care se potriveşte teoriei engleze de mai târziu: „Nota quod in unitis ad invicem, dignius trahit ad se minus dignum. Item quod plurimum potest, trahit ad se quod nimium potest et communicat illi suam propriam dignitatem et privilegia". Vezi de asemenea *Glossa ordinaria* la Decretale (Johannes Teutonicus), la c. 3 X 3, 40, unde formula este aplicată uleiurilor sfinte: „Item oleum non consecratum potest commisceri oleo consecrato et dicetur totum consecratum", la care glosatorul remarcă, v. *consecratum*: „Et ita sacrum tanquam dignius trahit ad se non sacrum". (Am aflat despre acest pasaj, precum şi despre cel din Lucas de Penna [*infra*], datorită interesului binevoitor al profesorului Gaines Post.) Mai mult, şi din nou în legătură cu dreptul de patronaj, Johannes Andreae, *Novella in Decretales*, la c. un. VI 3, 19, n. 12 (Veneţia, 1612), fol. 126; şi, referindu-se la judecătorii delegaţi, Hostiensis (Henricus de Seguso), *Summa aurea*, la X 1, 29, n. 9 (Veneţia, 1586), col. 297; vezi şi Oldradus de Ponte, *Consilia*, XVII, n. 1 (Lyon, 1550), fol. 7v. Pentru civili, vezi, *e.g.*, juristul napolitan Lucas de Penna, *Commentaria in Tres Libros*, la *C.* 10, 5, 1, n. 17 (Lyon, 1597), 33: „Quotiens enim maius minori coniungitur, maius trahit ad se minus [...]". Vezi, pentru ideea înrudită a judecătorului superior înglobând puterea inferiorului, şi *Liber augustalis* a lui Frederic al II-lea, I, 41 (Ediţia Cervone, Napoli, 1773, care conţine glosa), 93: „[...] minori lumine per luminare maius superveniens obscurato", un pasaj pe care glosatorul din secolul al XIII-lea Marinus de Caramanico (*ibid.*, 93) remarcă: „maior causa trahit ad se minorem", cu referire la *D.* 5, 1, 54; vezi, de asemenea, pentru aceeaşi idee sub forma unui hexametru, Nicolaus de Braia, *Gesta Ludovici Octavi*, rândul 643, în Bouquet, *Recueil des historiens*, XVII, 323: „Ut maiore minus cecetur lumine lumen". Vezi, de asemenea, pentru glosa lui Marinus de Caramanico, Matthaeus de Afflictis, *In utriusque Siciliae... Constitutiones novissima praelectio* (Veneţia, 1562), I, fol. 167.

potrivea din punct de vedere juridic şi celor două corpuri ale unui rege. De aceea, juristul tudorian a acţionat în mod logic şi în conformitate cu regulile profesiei sale atunci când, cu ocazia respectivă, a făcut referinţă la maxima juridică potrivită.

Ideea fundamentală a fost subliniată cu nu mai puţină vigoare în cazul *Willion* v. *Berkley*, care fusese disputat în anul precedent (al treilea al domniei Elisabetei) în cadrul Common Bench. Problema era intrarea fără autorizaţie a lordului Berkley pe anumite pământuri, pentru care acesta pretindea că ar fi plătit o taxă curţii regelui Henric al VII-lea şi pe care o considera parte a domeniului său ca *feudum talliatum*. Judecătorii au arătat că

> deşi legea ar hotărî că Regele Henric al VII-lea a primit aceasta în calitate de Corp natural şi nu de Corp politic, totuşi ei [judecătorii] au spus că el [Regele] nu este lipsit de Prerogative în ceea ce priveşte acele Lucruri pe care le posedă în calitate de Corp natural [...]. Căci atunci când Corpul politic al Regelui acestei Ţări este unit cu Corpul natural şi se formează un singur Corp din acestea două, Rangul Corpului natural şi lucrurile posedate în această Capacitate se schimbă, iar Efectele sunt modificate prin Uniunea cu celălalt Corp şi ele nu îşi păstrează vechiul lor rang, ci iau parte la Efectele Corpului politic [...]. Şi Motivul pentru aceasta este că, întrucât Corpul natural şi Corpul politic se unesc într-unul singur, iar Corpul politic şterge orice Imperfecţiune a celuilalt Corp, cu care se consolidează şi îl ridică la un alt Rang decât acela la care s-ar fi aflat dacă ar fi rămas de unul singur [...]. Iar Cauza [într-un caz paralel] nu provine din faptul că Însuşirea Corpului său natural ar fi fost copleşită de Demnitatea regală [...], ci motivul era acela că, întrucât Corpului natural, prin care stăpânea acel pământ, i s-a alăturat şi Corpul politic cu care s-a unit, în timpul Alăturării şi Unirii Corpul natural ia parte la Natura şi Efectele Corpului politic[9].

Maxima pare să provină de la Paulus, *Sententiae*, I, 12, 8: „maior enim quaestio minorem causam ad se trahit"; vezi *Fontes iuris romani anteiustiniani*, ed. S. Riccobono *et alii* (Florenţa, 1940), II, 330 şi *D.* 5, 1, 54.

9. Plowden, *Reports*, 238, un caz la care a făcut referire mai târziu Coke, *Reports*, VII, 32. Era un loc comun faptul că trupul politic „şterge orice imperfecţiune"; vezi, *e.g.*, Bacon, *Post-Nati*, în *Works of Sir Francis Bacon*, ed. J. Spedding şi D.D. Heath (Londra, 1892), VII, 668: „Trupul politic al Coroanei înzestrează persoana naturală a Regelui cu aceste perfecţiuni: [...] dacă a fost proscris mai înainte, luarea Coroanei şterge acest lucru". Vezi şi Blackstone, *Comm.*, I, c., 248: „Dacă moştenitorul coroanei a fost proscris pentru trădare sau felonie, iar apoi coroana îi revine lui, aceasta îl va curăţa pe proscris *ipso facto*". Teoria era deja pe deplin dezvoltată în Anglia anului 1485, când, în tribunalul Eşichierului, judecătorii au căzut de acord în privinţa lui Henric al VII-lea „que le Roy fuist personable et discharge dascun attainder *eo facto* que il prist sur le Raigne et estre roy [...]". Vezi Chrimes, *Const. Ideas*, Appendix 74, p. 378, *cf.* p. 51. Această doctrină este de fapt o secularizare a puterii purificatoare a sacramentelor. Vezi, pentru Bizanţ, opinia lui Theodor Balsamon (*PGr*, CXXXVII, 1156), care susţinea că consacrarea împăratului avea acelaşi efect ca şi botezul, astfel încât în cazul împăratului Ioan Tzimiskes (969-976) actul respectiv a şters toate crimele şi păcatele vieţii sale de până atunci. Aceeaşi idee a fost susţinută în Franţa, în timpul lui Carol al V-lea, de către Jean Golein: regele, prin onctiunea sa, este *telement nettoié des ses pechiez*, încât se aseamănă cu un proaspăt botezat; vezi Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (Strasbourg, 1924), 483; de asemenea, George H. Williams, *Norman Anonymous* (*infra*, cap. III, n. 1), 159 *sq.* Vezi, pentru câteva cazuri înrudite (Căsătorie, Preoţie),

Dificultăţile în a defini efectele aşa cum erau acestea exercitate de către corpul politic – activ în regele individual precum un *deus absconditus* – asupra corpului regal natural sunt evidente. De fapt, juriştii elisabetani trebuiau uneori să acţioneze cu precauţia şi circumspecţia unor teologi definind o dogmă. Păstrarea consecvenţei atunci când trebuiau apărate în acelaşi timp uniunea perfectă a Celor Două Corpuri ale Regelui şi capacităţile foarte distincte ale fiecărui corp în parte nu era deloc o sarcină simplă. Următoarea explicaţie a juriştilor este un veritabil „dans al săbiilor":

> De aceea, atunci când două Corpuri în cadrul Regelui devin precum unul singur, cu care nici unul dintre primele două Corpuri nu este egal, acest Corp dublu, în care Corpul politic este mai măreţ, nu poate să deţină nimic împreună cu fiecare în parte[10].
>
> Totuşi [în ciuda unităţii celor două corpuri] Capacitatea lui de a include Corpul natural nu este năruită de Corpul politic, ci persistă[11].
>
> Chiar dacă aceste două Corpuri se unesc la un Moment dat, totuşi Capacitatea unuia nu este amestecată cu a celuilalt, ci ele rămân Capacităţi distincte.
>
> *Ergo*, Corpul natural şi Corpul politic nu sunt distincte, ci unite, ca un singur Corp[12].

Indiferent de unitatea dogmatică a celor două corpuri, o separare a unuia de celălalt era totuşi posibilă, anume acea separare care, în ceea ce priveşte omul de rând, este de obicei numită Moarte. În cazul *Willion* v. *Berkley*, judecătorul Southcote, secondat de judecătorul Harper, a emis mai multe argumente remarcabile în această privinţă, după cum o arată *Rapoartele*:

> Regele posedă două Capacităţi, întrucât posedă două Corpuri, unul fiind un Corp natural, format din Membre naturale după cum are fiecare Om, şi în această privinţă el este supus Patimilor şi Morţii la fel ca şi ceilalţi Oameni; celălalt este un Corp politic, iar Membrele acestuia sunt Supuşii săi, iar el împreună cu supuşii săi formează o Corporaţie, după cum a spus Southcote, iar el este unit cu ei şi ei cu el, iar el este Capul, iar ei sunt Membrele, iar el deţine Guvernarea singură asupra lor; iar acest Corp nu este supus Patimilor precum celălalt, nici Morţii, căci în acest Corp Regele nu moare niciodată, iar Moartea sa naturală nu este numită în Dreptul nostru (după cum a spus Harper) Moartea Regelui, ci Decesul Regelui, neînţelegându-se prin acest Cuvânt (Decesul) că este mort Corpul politic al Regelui, ci că are loc o Separare a celor două Corpuri, iar Corpul politic este transferat şi conferit de la un Corp natural acum mort sau înlăturat de la Demnitatea regală unui alt Corp natural. Aşa că aceasta înseamnă un Transfer al Corpului politic al Regelui acestei Ţări de la un Corp natural către altul[13].

Kantorowicz, „The Carolingian King in the Bible of San Paolo fuori le Mura", *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1954), 293.

10. Plowden, *Reports*, 238a.
11. *Ibid.*, 242.
12. *Ibid.*, 233a, 242a.
13. *Ibid.*, 233a, citat de Blackstone, *Comm.*, I, 249. În limbajul comun, expresia „decesul regelui", însemnând într-un sens tehnic „o înlăturare a Corpului politic [...] dintr-un Corp

Această migraţie a „Sufletului", adică a părţii nemuritoare a regalităţii, de la o încarnare către alta, aşa cum era exprimată de conceptul decesului regelui este cu siguranţă unul dintre elementele esenţiale ale întregii teorii a Celor Două Corpuri ale Regelui. Şi-a păstrat validitatea practic pentru toată perioada care a urmat. Interesant este, totuşi, faptul că această „încarnare" a corpului politic într-un rege din carne nu doar înlătură imperfecţiunile umane ale corpului natural, dar conferă „imortalitate" regelui individ în calitate de Rege, mai precis în ceea ce priveşte supracorpul său. În cazul *Hill* v. *Grange* (2 şi 3 Filip şi Maria) judecătorii au argumentat în felul următor:

> Iar atunci când Actul oferă o Reparaţie Împricinaţilor [...], iar Henric al VIII-lea este menţionat înainte ca Rege şi aşadar Relaţia este cu el ca Rege, el ca Rege nu moare niciodată, ci Regele, în al cărui Nume există această Relaţie cu el, continuă mereu[14].

În acest caz, *Regele* Henric al VIII-lea era încă în viaţă, deşi Henric Tudor murise de zece ani[15]. Cu alte cuvinte, în timp ce umanitatea încarnării individuale apărea ca neglijabilă şi ca o chestiune lipsită de importanţă, esenţa eternă sau „divinitatea" monarhului era tot ceea ce conta în faţa acestui tribunal de judecători „monofiziţi".

În opoziţie cu aceasta, „umanitatea" sau corpul natural al regelui putea căpăta, de asemenea, o mare importanţă, precum în *Cazul Sir Thomas Wroth* (în al 15-lea an al domniei Elisabetei)[16]. Sir Thomas fusese numit de către Henric al VIII-lea Aprod al Camerei Private în anturajul lui Eduard al VI-lea, atunci când Eduard nu era încă rege. Odată cu urcarea acestuia pe tron, Sir Thomas a încetat să-şi mai primească anuităţile pentru că serviciul său, deşi potrivit în cazul unui prinţ, nu era considerat pe măsura demnităţii regale. Judecătorul Saunders a susţinut că o continuare a slujbei după urcarea pe tron a regelui ar fi fost justificată, de exemplu, în ceea ce priveşte

> un Medic sau un Chirurg pentru Sfatul şi Slujba aduse Prinţului; iar dacă Regele moare, iar Prinţul devine Rege, atunci Slujba nu este anulată [...], căci Slujba trebuie făcută pentru Corpul natural, care are nevoie de Medicină şi Chirurgie şi este supus

---

natural într-altul", cu greu poate fi considerată anterioară epocii Războiului celor Două Roze din secolul al XV-lea, când fiecare transfer al puterii de la Lancaster la York şi înapoi era interpretat din punct de vedere juridic ca sfârşitul regelui învins. Expresia, totuşi, a fost folosită mai înainte, *e.g.*, în 1388, când o pricină ar fi trecut „fără o zi" (adică în instanţă) *par demys le Roy* (Eduard al III-lea). Vezi *infra*, cap. VII, n. 195.

14. Plowden, *Reports*, 177a. Menţionarea titlului era esenţială şi adesea decisivă, întrucât, din punct de vedere juridic, era o mare diferenţă dacă persoane *celebrati sunt nomine dignitatis* sau cu propriul lor nume; vezi Baldus, *Consilia*, III, 159, n. 5 (Veneţia, 1575), 45v, sau pentru Anglia, Maitland, *Sel. Ess.*, 77, în care un capelan foloseşte doar numele său corporativ, adică acela al fundaţiei sale. Vezi *infra*, cap. VII, nn. 298 *sq.* Vezi şi *Year Books, 8 Edward II* (1315), Y.B. Series, XVIII (Selden Society, XXXVII; 1920), 202 *sq.*
15. Ni se aduce aminte de Leon cel Mare, *Ad Flavianum* (ep. XXVIII, c. 3.), *PL*, LIV, 765: „[...] et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero".
16. Plowden, *Reports*, 455a.

Infirmităţilor şi Accidentelor şi după Accederea la Starea regală ca şi mai înainte, aşa încât Maiestatea regală nu provoacă nici o Schimbare Slujbei în acest caz. Şi tot aşa este şi în alte Cazuri asemănătoare, în care Prinţul este învăţat Gramatică, Muzică *et cetera*, unde Slujba care trebuie îndeplinită priveşte doar Corpul natural, şi nu Maiestatea Corpului politic[17].

Se poate spune cel puţin că exista logică în argumentele oamenilor legii. Nu mai puţin logice, deşi nu aşa simple, erau argumentele în *Cazul Calvin* (1608) relatat de Sir Edward Coke[18]. Aici judecătorii au raţionat că fiecare supus care a depus jurământ faţă de rege era legat de persoana sa naturală, tot aşa cum regele era legat de supuşii săi în persoana sa naturală : „căci capacitatea politică este invizibilă şi nemuritoare, într-adevăr, corpul politic nu are suflet, căci este structurat de societatea politică umană"[19]. Mai mult, trădarea, anume „intenţia de a provoca sau cauzarea *mortem et destructionem domini Regis*, trebuie să fie înţeleasă prin referire la corpul său natural, întrucât corpul politic este nemuritor şi nu este supus morţii".

Aceste argumente reflectă cu siguranţă un raţionament solid, deşi un atac împotriva persoanei naturale a regelui era în acelaşi timp un atac împotriva trupului încorporat al regatului. Judecătorul Southcote, în pasajul citat (*supra*, p. 23) din cazul *Willion* v. *Berkley*, se referise la similitudinea dintre un stat şi corpul uman, o „Corporaţie" în care regele este capul, iar supuşii membrele. Desigur, metafora era foarte veche : a impregnat gândirea politică în timpul Evului Mediu târziu[20]. Chiar şi aşa, forma pe care judecătorul Southcote a dat-o acestei idei mai vechi – „el este unit cu ei şi ei cu el" – trimite direct la teoria politico-ecleziologică a conceptului de *corpus mysticum* care de fapt a fost citată cu multă vigoare de către judecătorul Brown în cazul *Hales* v. *Petit*. Instanţa a fost preocupată cu acea ocazie de consecinţele legale ale sinuciderii, pe care judecătorii au încercat să o definească drept o „felonie". Judecătorul suprem, Lordul Dyer, a arătat că sinuciderea era o crimă triplă. Era o ofensă împotriva Naturii, întrucât era contrară legii autoconservării ; era o ofensă împotriva lui Dumnezeu prin încălcarea celei de-a şasea porunci ; în fine, era o crimă comisă „împotriva Regelui căci astfel el a pierdut un Supus şi (după cum a spus Brown), el fiind Cap, a pierdut unul dintre Membrele sale mistice"[21].

Conceptele de *corp politic* şi *corp mistic* par să fie folosite fără discriminare. De fapt, discutând despre corpul politic al regelui, Coke a adăugat între paranteze : „şi în

17. Vezi, pentru un caz paralel, Bacon, *Post-Nati*, 657 *sq.* : pe baza funcţiilor sale, Sir William Paulet ar fi avut dreptul să aibă 13 capelani : „el nu avea decât un suflet, deşi avea trei funcţii".
18. Coke, *Reports*, VII, 10-10a.
19. Faptul că trupul politic nu avea suflet era un argument curent al juriştilor ; vezi, *e.g.*, Coke, *Rep.*, VII, 10a („prin el însuşi, nu are nici suflet, nici corp"). Argumentul este foarte vechi şi îşi găseşte originea la începuturile doctrinelor corporative ; vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 282, n. 112.
20. Gierke, *Gen.R.*, III, 517, 546 *sqq.* ; în introducerea la traducerea sa a lui Gierke (*Political Theories of the Middle Age* [Cambridge, 1927], p. xi, n. 1), Maitland numeşte citatele lui Plowden „o ipostază târzie a acestui vechi concept".
21. Plowden, *Reports*, 261 ; *cf.* Maitland, *Sel. Ess.*, 110.

21 E.4 [1482] este numit un corp mistic"[22]. Este evident că doctrina teologiei şi legii canonice, afirmând că Biserica şi societatea creştină în general erau un „*corpus mysticum* al cărui cap este Christos", fusese transferată de către juriştii din sfera teologică în cea a statului al cărui cap este regele[23].

Ar fi uşor să extragem din *Rapoartele* lui Plowden şi din scrierile mai târzii ale oamenilor legii suficiente pasaje similare[24]. Noi referinţe, totuşi, nu ar adăuga valenţe inovatoare la problema generală ; iar pasajele la care am făcut referire, redând, după cum am văzut, esenţialul doctrinei, vor fi suficiente pentru a ilustra ideea de bază, gândirea şi jargonul distinct al juriştilor tudorieni pentru care, cum era de aşteptat, „coroana unui rege era o hieroglifă a legilor"[25]. Orice cititor al acelor pasaje din Rapoartele Juridice va fi izbit de solemnitatea la care limbajul juridic se ridică ocazional, în pofida aparentelor incoerenţe ale argumentaţiilor lor. Cititorul nu va avea nici o îndoială asupra sursei principale a acestui discurs care sună extrem de familiar în urechile medieviştilor. De fapt, trebuie doar să înlocuim imaginea stranie a Celor Două Corpuri cu termenul teologic obişnuit al Celor Două Naturi pentru a sublinia faptul că esenţa discursului juriştilor elisabetani derivă, la o ultimă analiză, din stilul teologic, însuşi discursul lor fiind cel puţin criptoteologic. Prin terminologia sa semireligioasă, regalitatea era de fapt interpretată în termenii unor definiţii christologice. Juriştii, numiţi de dreptul roman atât de sugestiv „Preoţi ai Justiţiei"[26], nu au dezvoltat în Anglia doar o „Teologie a Regalităţii" – aceasta a devenit obişnuită peste tot pe continent în cursul secolelor al XII-lea şi al XIII-lea –, ci au alcătuit o veritabilă „Christologie Regală".

Această observaţie nu este întru totul nouă, deşi până acum nu a fost analizată. Maitland a remarcat într-un mod foarte potrivit că juriştii englezi creau „un crez al regalităţii care putea sta cu demnitate alături de Simbolul Atanasian"[27]. Comparaţia pe care a făcut-o Maitland, mai în glumă, mai în serios, este perfect validă şi de fapt pune punctul pe *i*. Într-adevăr, în argumentele juriştilor tudorieni – „o singură persoană, două corpuri" – par să-şi găsească ecouri şi să reverbereze definiţiile bine-cunoscute ale Simbolului : „[...] non duo tamen, sed unus [...]. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum [...]. Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae". Şi ne-am putea aminti, făcând această conexiune, că Simbolul Atanasian rămăsese extraordinar de popular printre laicii englezi, întrucât, la sugestia lui Cranmer, fusese încorporat în

22. Coke, *Rep.*, VII, 10 (*Calvin's Case*). Vezi *infra*, cap. VII, n. 312.
23. Pentru stat în calitate de *corpus mysticum*, vezi *infra*, cap. V.
24. În *Rapoartele* lui Coke se găsesc multe informaţii, în special în Cazul Calvin ; vezi şi *Rep.*, VII, 32. Este, totuşi, demn de notat că Sir Edward Coke se referă în cele mai multe dintre aceste cazuri la *Rapoartele* lui Plowden ca la nişte dovezi.
25. Coke, *Rep.*, VII, 11a.
26. *D.* 1, 1, 1 („[...] quis nos sacerdotes appellet. Justitiam namque colimus") era, desigur, un pasaj frecvent citat ; vezi, pentru Anglia, *e.g.*, Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, fol. 3, ed. G.E. Woodbine (New Haven, 1922), II, 24 ; Fortescue, *De Laudibus*, c. III, ed. Chrimes, 8. Vezi *infra*, cap. IV, nn. 94 *sqq.*
27. Pollock şi Maitland, *History*, I, 511.

Cartea Rugăciunii Comune (*Book of Common Prayer*). În opoziţie, acest Crez nu a fost adoptat de Bisericile Protestante continentale şi a căzut în uitare chiar şi printre membrii Bisericii Romane, unde a încetat să mai fie recitat în mod regulat duminica şi unde acele *Livres d'Heures* medievale, care de obicei îl includeau, au ieşit din uz[28].

Fireşte, s-ar putea face referinţe şi la alte Crezuri. Argumentele juridice aduc însă aminte mai presus de toate de acel „nestânjenit, neschimbat, neîmpărţit, neseparat" al Crezului Chalcedonian[29]. Şi, în general, este de mare interes să observăm cum în Anglia secolului al XVI-lea, prin eforturile juriştilor de a defini în mod eficient şi precis Cele Două Corpuri ale Regelui, toate problemele christologice ale Bisericii timpurii referitoare la Cele Două Naturi au fost actualizate şi resuscitate în cadrul monarhiei absolute timpurii. Este de asemenea revelator să examinăm acest nou Crez al regalităţii în ceea ce priveşte „ortodoxia" lui. Orice mişcare în direcţia arianismului poate fi exclusă aproape *a priori*, întrucât coegalitatea corpului natural al regelui cu corpul politic în cursul „Alăturării şi Unirii" lor nu poate fi pusă sub semnul întrebării; pe de altă parte, inferioritatea corpului natural în sine faţă de corpul politic nu este „ariană", ci se află într-un perfect acord cu acel *minor Patre secundum humanitatem* al Crezului ortodox şi al dogmei recunoscute. Pericolul unui „nestorianism" regal era cu siguranţă mare mai tot timpul. Cu toate acestea, trebuie spus că judecătorii s-au străduit să evite o despărţire a celor două corpuri insistând în mod continuu asupra unităţii lor, pe când cealaltă temelie ascunsă a „nestorianismului" – conceptul unui promovări pe bază de merit, de tip eroic, de la *humanitas* la *divinitas* – nu era deloc o problemă într-o monarhie ereditară în care predestinarea pentru conducere a sângelui regal nu era pusă la îndoială. Aserţiunea frecventă potrivit căreia doar corpul natural al regelui putea să sufere de „Infirmităţile care vin de la Natură sau Accidente", iar corpul său politic „nu este supus Patimilor şi Morţii precum este celălalt" îndepărtează orice posibilitate a unui „Patripassianism" sau „Sabellianism" regal, după cum a fost dovedit în 1649. Destul de ortodoxă este şi atitudinea faţă de „Donatism", întrucât acţiunile regelui sunt valabile indiferent de calitatea personală a corpului natural, „nevârstnic sau bătrân", imperfecţiuni care „sunt înlăturate de către Corpul politic"; pe de altă parte, problema sacramentală a acelui *character indebilis* al regelui va rămâne întotdeauna o chestiune deschisă controverselor[30]. O nuanţă de „monofizism" a fost indicată mai sus şi probabil nu ar trebui negată: a rezultat din indiferenţa relativă faţă de „încarnarea" perisabilă sau individualizarea corpului politic. Strigătul puritanilor „Luptăm împotriva *regelui* pentru a-l apăra pe Rege" indică în mod clar în direcţia monofizismului, iar concepţia juriştilor în ceea ce priveşte continuitatea întrupării repetitive a corpului politic în corpuri naturale şanjabile sugerează în orice caz o interpretare „noetică" a regalităţii. Considerabil era şi pericolul unui „monothelism" regal, întrucât este dificil de stabilit o distincţie

28. G. Morin. „L'Origine du Symbole d'Athanase", *Journal of Theological Studies*, XII (1911), 169, n. 2.
29. August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (ed. a III-a, Breslau, 1897), 174 *sqq.*, pentru Crezul Atanasian, şi 166 *sqq.*, pentru Crezul Calcedonian.
30. Vezi *infra*, cap. II, n. 22.

clară „între voinţa Coroanei şi ceea ce vrea regele" ; trebuie admis în ciuda acestui fapt că juriştii coroanei au găsit uneori o oportunitate de a distinge şi între cele două voinţe, ceea ce a devenit regula Parlamentului revoluţionar în secolul al XVII-lea[31].

Implicaţia tuturor acestor lucruri nu este aceea că juriştii au împrumutat în mod conştient din actele Conciliilor timpurii, ci că ficţiunea Celor Două Corpuri ale Regelui a produs interpretări şi definiţii asemănătoare cu cele apărute din perspectiva Celor Două Naturi ale Dumnezeului-om. Oricine este familiarizat cu discuţiile christologice din primele secole ale erei creştine va fi izbit de similitudinea în discurs şi gândire dintre *Inns of Court* engleze, pe de o parte, şi Conciliile Bisericii timpurii, pe de altă parte ; de asemenea, şi de fidelitatea cu care juriştii englezi au aplicat, mai degrabă într-un mod inconştient decât cu bună ştiinţă, definiţiile teologice curente pentru a defini natura regalităţii. În sine, acest transfer de definiţii dintr-o sferă într-alta, de la teologie la jurisprudenţă, nu este câtuşi de puţin surprinzător sau măcar notabil. Metoda *quid pro quo* – preluarea de noţiuni teologice pentru a defini statul – fusese aplicată timp de multe secole, după cum, invers, în secolele timpurii ale erei creştine, terminologia politică imperială şi ceremonialul imperial au fost adaptate nevoilor Bisericii[32].

Elementul religios din cadrul teoriei politice era cu siguranţă puternic în timpul Reformei, atunci când dreptul divin al puterilor seculare a fost proclamat în modul cel mai emfatic şi când cuvintele Sfântului Pavel „Nu este stăpânire decât de la Dumnezeu" au dobândit o importanţă necunoscută anterior în ceea ce priveşte supunerea sferei ecleziastice faţă de temporal[33]. În pofida tuturor acestor lucruri, nu este cazul să considerăm că secolul XVI-lea, marcat de exaltare religioasă, este responsabil pentru definiţiile juriştilor tudorieni, sau să ne amintim Actul de Supremaţie prin care regele a devenit „papă în regatul său". Aceasta nu exclude posibilitatea ca acele concepte corporative şi altele care defineau puterea papală să fi fost transferate în mod direct şi introduse intenţionat în Anglia Tudoriană pentru a spori puterea regală. Totuşi, obiceiul juriştilor de a împrumuta din ecleziologie şi de a folosi un limbaj ecleziastic pentru scopuri seculare are propria tradiţie îndelungată, căci tragerea concluziilor *de similibus ad similia* a fost o practică pe cât de legitimă, pe atât de veche.

Se poate adăuga că jargonul criptoteologic nu era angoasa personală a unui singur personaj printre juriştii tudorieni şi nici nu era limitat la o coterie redusă de judecători. Unii dintre ei, precum judecătorul Brown, erau, poate, înclinaţi să meargă

---

31. Vezi Kenneth Pickthorn, *Early Tudor Government : Henry VII* (Cambridge, 1934), 159, cu referire la *Abbot of Waltham's Case* ; pentru caz, vezi T.F.T. Plucknett, „The Lancastrian Constitution", *Tudor Studies*, ed. de R.W. Seton-Watson (Londra, 1924), 172 *sqq.* ; vezi în privinţa „voinţei" corporaţiilor şi Gierke, *Gen.R.*, III, 308 *sqq.*, 390 *sqq.*, şi introducerea lui Maitland la Gierke, *Political Theories*, p. xi. Pentru sloganurile puritane, vezi *infra*, n. 42.
32. Numeroasele studii ale lui A. Alföldi (în special în *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts : Römische Abteilung*, vol. XLIX şi L, 1934-1935) şi, mai recent, un studiu de Th. Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte* (Bonner Akademische Reden, I ; Krefeld, 1948), au făcut multă lumină cu privire la această evoluţie.
33. Gierke, *Johannes Althusius* (Breslau, 1913), 64.

foarte departe înspre zona misticului. Cu toate acestea, *Rapoartele* lui Plowden dezvăluie numele unui număr considerabil de juriști care încurajau aceste definiții cvasiteologice ale Celor Două Corpuri ale Regelui. Plowden ne spune, de exemplu, cum „la Spooner", adică la Palatul Spooner de pe Fleet Street, judecătorii, sergenții și discipolii discutau aprins cazul Ducatului de Lancaster și dezbăteau dacă Ducatul îi fusese conferit lui Henric al VII-lea în capacitatea sa de corp natural al regelui sau de corp politic al Regelui[34].

Așadar, aceasta trebuie să fi fost terminologia obișnuită și convențională a juriștilor englezi din acea perioadă și a generațiilor care aveau să urmeze. Este adevărat că jurisprudența continentală, la rândul ei, a ajuns la doctrine politice privind maiestatea dual㠄 o *maiestas realis* a poporului și o *maiestas personalis* a împăratului, împreună cu un mare număr de distincții similare[35]. Juriștii de pe continent, totuși, nu erau familiarizați cu instituțiile parlamentare așa cum s-au dezvoltat acestea în Anglia, unde „Suveranitatea" nu era identificată doar cu Regele sau cu poporul, ci cu „Regele în Parlament". Și, în timp ce jurisprudența continentală putea cu ușurință să ajungă la un concept abstract al „Statului" sau la identificarea Principelui cu acest Stat, nu a ajuns niciodată să-l conceapă pe Principe drept o „corporație" individuală – după cum se știe, un hibrid cu o descendență complicată – din care corpul politic reprezentat de Parlament nu putea fi exclus niciodată. În orice caz, pentru conceptul „fiziologic" englez al Celor Două Corpuri ale Regelui, continentul nu a oferit o paralelă exactă – nici din punct de vedere terminologic, nici conceptual.

Însă jargonul celor Două Corpuri ale Regelui nu poate fi exclus cu ușurință din gândirea politică engleză. Fără acele distincții clarificatoare, chiar dacă uneori vagi, între perenitatea Regelui și temporaritatea regelui, între corpul său politic imaterial și nemuritor și corpul său natural material și muritor, ar fi fost aproape imposibil pentru Parlament să recurgă la o ficțiune similară și să cheme, în numele și prin autoritatea corpului politic al Regelui Carol I, armatele care să lupte împotriva corpului natural al aceluiași rege Carol I[36]. Prin Declarația Lorzilor și a Comunelor din 27 mai 1642,

---

34. Plowden, *Reports*, 212a ; *cf.* 220a, pentru Spooner's Hall.

35. Vezi, *e.g.*, Gierke, *Gen.R.*, IV, 219, 315 *sqq.*, și *passim* ; de asemenea 247 *sqq.* Nici doctrina „Suveranității Duale" (poporul și regele), nici distincția între rege ca Rege și ca persoană privată, care, desigur, era solid încetățenită și pe continent, nu se potrivesc perfect cu ficțiunea „fiziologică" engleză a celor Două Corpuri ale Regelui. Mai mult, tradiția engleză se pare că a încercat să reducă „intimitatea" regelui cât mai mult posibil, înregistrând toate acțiunile regale de îndată ce corpul natural „are Starea regală unită cu el, care nu poate face nimic fără o dare de seamă" ; *cf.* Plowden, *Reports*, 213a. Unele dintre aceste diferențe au fost atinse de Maitland, în „Introducere" la Gierke, *Political Theories*, p. xi și *passim.*

36. Pentru Declarație, vezi C. Stephenson și F.G. Marcham, *Sources of English Constitutional History* (New York, 1937), 488 ; C.H. McIlwain, *The High Court of Parliament* (New Haven, 1934), 352 *sq.* și 389 *sq.* Vezi și S.R. Gardiner, *The Fall of the Monarchy of Charles I* (Londra, 1882), II, 420 și *passim.* David Hume, *History of England* (New York, 1880), v. 102 (anul 1642), a supraestimat în mod interesant originalitatea Parlamentului atunci când a presupus că „inventa o distincție *nemaiauzită până atunci*, între funcție și persoana regelui". Distincția în sine era veche de mai multe secole și cunoscută și în Anglia (Declarația Baronilor din 1308), dar Parlamentul a dus la extrem aplicarea sa.

corpul politic al Regelui a fost reţinut în cadrul Parlamentului şi de către Parlament în timp ce corpul natural al regelui a fost, ca să spunem aşa, eliminat.

> Se ia la cunoştinţă [spunea doctrina parlamentară] că Regele este Fântâna Justiţiei şi a Protecţiei, dar Actele de Justiţie şi Protecţie nu sunt exercitate în Persoana sa, nici nu depind de plăcerea sa, ci de către Tribunalele şi Miniştrii săi, care trebuie să-şi facă astfel datoria, *chiar dacă Regele în Persoana sa le-ar interzice aceasta*: şi, astfel, dacă o Judecată ar fi făcută de ei împotriva Voinţei şi Poruncii personale a Regelui, totuşi *aceasta este Judecata Regelui*. Înalta Curte a Parlamentului nu este doar o Curte de Judecată [...], ci este precum un Consiliu [...] să păstreze Pacea şi Siguranţa publică în Regat şi să dea glas plăcerii Regelui în acele lucruri care sunt astfel cerute, *iar ceea ce face astfel are pecetea Autorităţii Regale, chiar dacă Maiestatea Sa* [...] *în propria persoană s-ar opune sau ar împiedica aceasta* [...][37].

La puţin timp după rezoluţiile din mai 1642, au fost bătute medalioane înfăţişându-l pe Rege în Parlament. Recunoaştem, în partea de jos a reversului, Comunele cu Purtătorul lor de Cuvânt, în cea superioară, îi identificăm pe Lorzi şi, cel mai sus, pe o estradă cu trei trepte, tronul regal pe care regele, redat din profil, este aşezat sub un baldachin (fig. 1)[38]. Este în mod clar Regele în calitate de corp politic şi cap al corpului politic al regatului: Regele în Parlament a cărui sarcină era să fie solidar cu Lorzii şi cu Comunele, dacă era nevoie, chiar împotriva regelui în calitate de corp natural. În acest fel, Regele parlamentar nu a încetat să facă parte din corpul Parlamentului şi nici regele „în propria sa persoană" nu era încă exclus. Pe aversul unuia dintre aceste medalioane scria „PRO RELIGIONE • LEGE • REGE • ET • PARLIAMENTO", legendă înconjurând reprezentarea capului regelui Carol I, în calitate de corp natural. În acelaşi timp, acestui corp i se atrăgea atenţia (pe partea cu chipul său a unui medalion similar [fig. 1f]) printr-o inscripţie elocventă: SĂ ASCULTAŢI AMBELE CAMERE ALE PARLAMENTULUI PENTRU PĂSTRAREA RELIGIEI ŞI LIBERTĂŢII SUPUŞILOR VOŞTRI. Această inscripţie era un citat *verbatim* din Declaraţia Camerelor din 19 mai 1642, în care Lorzii şi Comunele i-au cerut regelui „să fie sfătuit de înţelepciunea ambelor Camere ale Parlamentului"[39]. Dar regele în calitate de corp natural nu mai putea primi sfaturi de la înţelepciunea parlamentară: părăsise Whitehall şi Londra pentru a-şi stabili în cele din urmă reşedinţa la Oxford. Un alt medalion, emis mai târziu în acel an, dezvăluia o poveste mai cuprinzătoare (fig. 2)[40].

---

37. Vezi McIlwain, *High Court*, 389 *sq.*, incluzând citatul din John Allan: „[...] este evident că cele două camere nu doar separaseră capacitatea politică de cea naturală a Regelui, ci au şi transferat către ele însele autoritatea suverană atribuită lui de către juriştii în caracterul său ideal".
38. E. Hawkins, *Medallic Illustrations of the History of Great Britain and Ireland* (Londra, 1911), gr. xxv, 5-6; de asemenea, E. Hawkins, A.W. Franks şi H.A. Grueber, *Medallic Illustrations* (Londra, 1885), I, 292 *sq.*, nn. 108 *sq.* Figura 1c este un medalion (fără imagine pe revers) din Colecţia Societăţii Numismatice Americane, New York. Îi sunt profund îndatorat dr. Henry Grunthal pentru că mi-a atras atenţia asupra acestei piese.
39. *Ibid.*, 292, n. 108, şi, pentru cealaltă legendă, n. 109.
40. *Ibid.*, gr. xxv, 7 şi p. 292.

Chipul regelui dispăruse de pe aversul medalionului ; se observă în schimb imaginea unei nave – nu obişnuita „Corabie a Statului", ci o navă de luptă : flota aderase din 1642 la cauza parlamentară. Reversul a rămas aparent neschimbat. Din nou vedem cele două Camere ale Parlamentului şi pe Rege. Acesta, totuşi, nu mai este aşezat pe o estradă. Redat doar până la genunchi, imaginea sa seamănă cu un tablou încadrat de draperiile baldachinului, similar reproducerii Marelui Sigiliu sau a părţii centrale a acestuia (fig. 3)[41]. Până la urmă, prin autoritatea Sigiliului acţionase Parlamentul împotriva persoanei lui Carol I. Legenda PRO • RELIGIONE • GREGE • ET • REGE, „Pentru Religie, Popor şi Rege", dezvăluie suficient de limpede pentru cine lupta Parlamentul ; acest lucru a rămas valabil chiar şi după ce portretul lui Carol I, precum şi corabia, au fost eliminate pentru a fi înlocuite de chipul comandantului forţelor parlamentare, Robert Devereux, Conte de Essex (fig. 1d), în timp ce, încă o dată, reversul, cu Regele corp politic în Parlament, a rămas neschimbat. Cu alte cuvinte, corpul natural al regelui din Oxford devenise o bătaie de cap pentru Parlamentul său, dar Regele în calitate de corp politic era încă folositor : el era în continuare prezent în Parlament, deşi doar prin imaginea sa din sigiliu – o ilustrare potrivită a concepţiei care justifica sloganul puritan de a „lupta împotriva regelui pentru a-l apăra pe Rege"[42].

Ficţiunea celor Două Corpuri ale Regelui nu poate fi gândită nici separat de evenimentele ulterioare, când Parlamentul a reuşit să-l judece pe „Carol Stuart, ca Rege al Angliei şi astfel învestit cu o putere limitată", pentru înaltă trădare şi, în final, să execute doar corpul natural al regelui fără să afecteze serios sau să provoace un rău ireparabil corpului politic al Regelui – spre deosebire de evenimentele din Franţa anului 1793. Existau avantaje foarte importante şi serioase în doctrina engleză a celor Două Corpuri ale Regelui. Căci, după cum a explicat judecătorul Brown cu o anumită ocazie[43] :

> Rege este un Nume sau o Continuitate, care va exista mereu în calitate de Cap sau Guvernator al Poporului (după cum spune Legea) atât timp cât va exista şi Poporul [...] ; în acest Nume, Regele nu moare niciodată.

41. *Trésor de numismatique et de glyptique : Sceaux des rois et reines d'Angleterre* (Paris, 1858), gr. xx ; W. de Gray Birch, *Catalogue of Seals in the Department of Manuscripts in the British Museum* (Londra, 1887), I, 63, nr. 597, descriind Al Cincilea Sigiliu, care este identic cu al Patrulea folosit între 1640 şi 1644.
42. Vezi, pentru sloganurile puritane (unele în formă poetică), Ethyn Kirby, William Prynne, *Study in Puritanism* (Harvard, 1931), 60, şi, pentru emblemele Essexului, Hawkins, gr. xxv, 10-11, şi I, p. 295, n. 113.
43. Plowden, *Reports*, 177a.

Capitolul II

Shakespeare: Regele Richard al II-lea

O, ce soartă grea
Şi care,-ngemănată cu mărirea
Supusă-i clevetirii-oricărui prost,
Ce ştie numai de durerea lui.
De câte făr' de seamăn bucurii
Nevoie e să se lipsească-un rege
Când orice om de rând e plin de ele...
Ce zeu eşti tu că griji lumeşti înduri
Mai mult decât acei ce ţi se-nchină?

Astfel sunt redate în piesa lui Shakespeare meditaţiile Regelui Henric al V-lea asupra divinităţii şi umanităţii unui rege[1]. Regele este „îngemănat", nu doar cu măreţia, ci şi cu natura umană, deci „supus clevetirii oricărui prost".

Shakespeare a subliniat acest aspect tragic uman al „duplicării" regale, şi nu capacităţile juridice pe care oamenii legii englezi le-au compilat în ficţiunea celor Două Corpuri ale Regelui. Cu toate acestea, jargonul juridic al celor „două Corpuri" nu era specific doar breslei juridice. Faptul că regele „este o Corporaţie prin el însuşi, care trăieşte veşnic", era un loc comun şi putea fi găsit într-un simplu dicţionar de termeni juridici precum *Interpreter* al doctorului John Cowell (1607)[2]; chiar mai devreme, esenţa conceptului de *regalitate* pe care o reflectau *Rapoartele* lui Plowden fusese transferată în scrierile lui Joseph Kitchin (1580)[3] şi Richard Crompton (1594)[4]. Mai mult, noţiuni înrudite au fost transferate în spaţiul public atunci când, în 1603, Francis Bacon a sugerat pentru coroanele Angliei şi Scoţiei unite în persoana lui Iacob I numele de „Marea Britanie" ca o expresie a „uniunii perfecte de corpuri,

1. *Henric al V-lea*, actul IV, scena 1 [trad. rom. de Ion Vinea, Editura Univers, Bucureşti, 1985 – *n.tr.*].
2. Dr. John Cowell, *The Interpreter or Booke Containing the Signification of Words* (Cambridge, 1607), *s.v.* „King (Rex)", de asemenea, *s.v.* „Prerogative", unde este de fapt citat Plowden. Vezi, în general, Chrimes, „Dr. John Cowell", *EHR*, LXIV (1949), 483.
3. Joseph Kitchin, *Le Court Leete et Court Baron* (Londra, 1580), fol. 1r-v, referindu-se la cazul Ducatului de Lancaster.
4. Richard Crompton, *L'Authoritie et Jurisdiction des Courts de la Maiestie de la Roygne* (Londra, 1594), fol. 134r-v, redând, după Plowden, teoria referitoare la cele Două Corpuri în contextul Cazului Lancaster.

politic şi natural"[5]. Faptul că *Rapoartele* lui Plowden erau cunoscute pe scară largă este dovedit fără doar şi poate de fraza: „Cazul se schimbă, spune Plowden", care era folosită în mod proverbial în Anglia înainte şi după 1600[6]. Sugestia că Shakespeare ar fi putut cunoaşte un caz (*Hales* v. *Petit*) relatat de Plowden nu pare foarte hazardată[7] şi este susţinută de faptul că piesa *Thomas of Woodstock*, care „reverbera în mintea" lui Shakespeare şi în a cărei punere în scenă este posibil să fi jucat[8], se termină cu următorul calambur: „căci am trudit prin Plowden (*plodded in Plowden*) şi nu pot găsi nici o lege"[9]. Mai mult, ar fi fost foarte ciudat ca Shakespeare, care stăpânea jargonul aproape fiecărei meserii, să nu fi fost familiarizat cu discursul constituţional şi juridic din jurul său, pe care juriştii epocii îl foloseau cu atâta largheţe la curte. Faptul că Shakespeare cunoştea cazurile juridice de interes general nu poate fi pus la îndoială. Avem şi alte dovezi ale asocierii sale cu studioşii din *Inns of Court* şi ale faptului că avea cunoştinţă de procedurile din tribunale[10].

Este drept că nu ar conta prea mult dacă Shakespeare era sau nu familiarizat cu subtilităţile limbajului juridic. Viziunea poetului asupra naturii gemene a unui rege nu depinde de un suport constituţional, întrucât o asemenea viziune se iveşte într-un mod foarte natural dintr-un fundament pur uman. De aceea, pare inutil să ne întrebăm dacă Shakespeare a folosit jargonul profesional al juriştilor epocii sale sau să despicăm firul în patru în ceea ce-l priveşte. Pare să nu conteze, întrucât imaginea naturii gemelare a unui rege sau chiar a omului în general era viziunea proprie şi originală a lui Shakespeare. Chiar şi aşa, dacă poetul ar fi dat peste definiţiile juridice ale regalităţii, lucru care probabil nu ar fi avut cum să nu se întâmple în conversaţiile sale cu prietenii din Inns of Court, este uşor de imaginat cât de potrivită i-ar fi părut formula celor Două Corpuri ale Regelui. Căci esenţa măiestriei sale consta în dezvăluirea numeroaselor planuri ale oricărei fiinţe umane, confruntarea, derutarea sau păstrarea echilibrului lor, totul depinzând de tipologia umană pe care o avea în minte şi pe care dorea să o recreeze. Cât de convenabil îi era, aşadar, să găsească acele planuri aflate mereu în dispută, aşa cum erau ele transpuse în plan juridic de „christologia regală" a oamenilor legii şi oferite de-a gata!

---

5. Vezi Bacon, *Brief Discourse Touching the Happy Union of the Kingdoms of England and Scotland*, în J. Spedding, *Letters and Life of Francis Bacon* (Londra, 1861-1874), III, 90 *sqq.*; vezi, pentru ediţia din 1603, S.T. Bindoff, „The Stuarts and their Style", *EHR*, LX (1945), 206, n. 2, care (p. 207) citează acest pasaj.
6. A.P. Rossiter, *Woodstock* (Londra, 1946), 238.
7. Pentru Shakespeare şi Plowden, vezi C.H. Norman, „Shakespeare and the Law", *Times Literary Supplement*, 30 iunie 1950, p. 412, cu observaţiile suplimentare ale lui Sir Donald Somervell, *ibid.*, 21 iulie 1950, p. 453. Pentru caz, vezi *supra*, cap. I, n. 21.
8. John Dover Wilson, în ediţia *Richard II* (*infra*, n. 12) îngrijită de el, „Introduction", p. lxxiv; vezi pp. xlviii *sqq.*, pentru Shakespeare şi Woodstock în general.
9. *Woodstock*, V. vi. 34 *sq.*, ed. Rossiter, 169.
10. Vezi, în general, George W. Keeton, *Shakespeare and His Legal Problems* (Londra, 1930); de asemenea, Max Radin, „The Myth of Magna Carta", *Harvard Law Review*, LX (1947), 1086, care subliniază cu tărie asocierea lui Shakespeare cu „turbulenţii studenţi ai Inns of Court".

Sunt şi alte motive pentru care conceptul juridic al celor Două Corpuri ale Regelui nu poate fi separat de Shakespeare. Căci dacă acea imagine interesantă, care a dispărut cu totul din gândirea constituţională modernă, mai are astăzi un înţeles foarte real şi uman, acest lucru i se datorează în cea mai mare parte lui Shakespeare. El este cel care a imortalizat metafora respectivă. A transformat-o nu doar în simbolul, ci în însăşi substanţa şi esenţa uneia dintre cele mai importante piese ale sale: *Tragedia Regelui Richard al II-lea* este tragedia celor Două Corpuri ale Regelui.

Nu ar fi inutil să indicăm faptul că, în timp ce deplânge natura dublă a unui rege, Henric al V-lea shakespearian asociază imediat imaginea cu regele Richard al II-lea. Solilocviile regelui Henric al V-lea precedă chiar acel scurt intermezzo în care el invocă spiritul predecesorului tatălui său, căruia posteritatea probabil că îi datorează, nu ca spirit, ci ca esenţă istorică, acel magnific ex-voto cunoscut ca dipticul Wilton[11].

Şi nu azi, Doamne, azi nu-ţi aminti
Păcatul săvârşit de-a meu părinte,
Uzurpator de tron
Pe Richard eu
L-am îngropat din nou şi-am plâns asupra-i
Cu mult mai multe lacrimi de căinţă
Decât i-au curs din rană stropi de sânge.
(actul IV, scena 1)

Cugetând asupra propriei sorţi regale, asupra naturii duale a regelui, Henric al V-lea al lui Shakespeare este dispus să-l invoce pe Richard al II-lea al lui Shakespeare, care – cel puţin în concepţia poetului – apare ca prototipul acelui „zeu care îndură griji lumeşti mai mult decât cei ce i se-nchină".

Pare relevant pentru subiectul general al acestui studiu şi, de altfel, demn de atenţia noastră să examinăm mai îndeaproape tipurile de „dualităţi" regale pe care Shakespeare le-a dezvăluit în cele trei scene centrale uimitoare din *Richard al II-lea*[12].

---

11. V.H. Galbraith, „A New Life of Richard II", *History*, XXVI (1942), 237 *sqq.*; pentru probleme artistice şi pentru o bibliografie completă, vezi Erwin Panofsky, *Early Netherlandish Painting* (Cambridge, Mass., 1953), 118 şi 404 *sq.*, n. 5, şi Francis Wormald, „The Wilton Diptych", *Warburg Journal*, XVII (1954), 191-203.

12. Ediţia autorizată a piesei *Richard II* este cea a lui John Dover Wilson, din *Cambridge Works of Shakespeare* (Cambridge, 1939). „Introducerea" domnului Wilson, pp. vii-lxxvi, este un model de critică literară şi informaţie. Mărturisesc că sunt îndatorat acestor pagini pe care mă bazez mai frecvent decât o sugerează referinţele. În acelaşi volum, se găseşte o analiză la fel de utilă, a lui Harold Child, „The Stage-History of Richard II", pp. lxxvii-xcii. Aspectele politice ale piesei sunt abordate într-o manieră interesantă de John Leslie Palmer, în *Political Characters of Shakespeare* (Londra, 1945), 118 *sqq.*, de al cărui studiu m-am folosit, de asemenea, mai mult decât am indicat în referinţe. Vezi şi Keeton, *op.cit.*, 163 *sqq.* În privinţa lui Richard al II-lea ca personalitate istorică, istoricul se află într-o situaţie mai puţin fericită. Atât sursele, cât şi concepţiile generale ale istoriei acestui rege se află în plină reevaluare. Numeroasele studii ale profesorului Galbraith şi altora stau mărturie pentru acest lucru. Un prim efort de a rezuma studiile analitice din ultimele decenii îi aparţine lui Anthony Steel, *Richard II* (Cambridge, 1941).

Dublurile, unite şi toate active în mod simultan în Richard – „Aşa joc şi eu, singur, pe mai mulţi" (actul V, scena 5, 31) –, sunt cele prezente probabil în Rege, Bufon şi Dumnezeu. Ele sunt anulate, vrând-nevrând, în Oglindă. Aceste trei prototipuri ale „naşterii gemelare" se intersectează, se suprapun şi interferează unul cu celălalt în mod continuu. Totuşi, se observă că „Regele" domină scena de pe ţărmul Ţării Galilor (actul III, scena 2), „Bufonul" pe cea de la castelul Flint (actul III, scena 3) şi Dumnezeu scena de la Westminster (actul IV, scena 1), cu nemernicia Omului servindu-i drept companion perpetuu şi element antitetic în fiecare stadiu. Mai mult, în fiecare dintre cele trei scene întâlnim aceeaşi succesiune: de la regalitatea divină la „Numele" regalităţii şi de la nume la nimicnicia dezgolită a omului.

Gradual, şi doar pas cu pas, tragedia celor Două Corpuri ale Regelui se dezvoltă în scena de pe ţărmul galez. Încă nu există nici o separaţie în Richard atunci când, la întoarcerea sa din Irlanda, sărută pământul regatului său şi oferă acea faimoasă, aproape prea des citată, descriere a măreţiei stării sale regale. Ceea ce dezvăluie el este, de fapt, caracterul nepieritor al corpului politic al regelui, dumnezeiesc sau angelic. Uleiul consacrării rezistă puterii elementelor, „mării aspre şi nepoliticoase", întrucât:

> Suflarea pământenilor nu poate
> Să darme pe alesul Domnului
> (actul III, scena 2, p. 67)*

Cârteala omului i se pare lui Richard improprie regalităţii. În scena de la Westminster, Carlisle va sublinia încă o dată că Unsul lui Dumnezeu nu poate fi judecat „de un glas inferior" (actul IV, scena 1, 128). Richard însuşi, „cu limba" sa, abandonează îndată regalitatea şi supuşii (actul IV, scena 1, 210), aşa încât, în cele din urmă, Regele Henric al V-lea, după distrugerea divinităţii regale a lui Richard, poate pe drept cuvânt să se plângă că regele este „supus cârtelii fiecărui om de rând"[13].

Când începe scena (actul III, scena 2), Richard este, în modul cel mai impresionant, „locţiitorul ales de către Domnul" şi „vicarul lui Dumnezeu [...] uns sub ochii Săi" (actul I, scena 2, 37). Totuşi, el este şi cel care în zilele trecute „pleca urechea" la cuvintele prietenului său, John Busshy, Speaker al Comunelor în 1397, care, adresându-se regelui, „nu i-a atribuit titluri onorabile, cuvenite şi obişnuite, ci a inventat cuvinte nefolosite şi nume atât de ciudate, încât ar fi fost mai pe potriva maiestăţii divine a lui Dumnezeu decât pe a oricărui potentat lumesc"[14]. El pare să fie încă

---

* William Shakespeare, Opere, vol. II, trad. rom. de Mihnea Gheorghiu, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1955 (n.tr.).

13. Vezi şi *Regele Ioan*, actul III, scena 1 [trad. rom. de Dan Botta, Bucureşti, Editura Univers, 1984 – *n.tr.*]:

> Ce nume pământesc poate-ndrăzni
> Să ceară seama volnicului suflet
> Al unui rege uns?

14. Acest lucru este relatat doar de Holinshed; vezi W.G. Boswell-Stone, *Shakespeare's Holinshed* (Londra, 1896), 130; Wilson, „Introduction", p. lii. *Rotuli Parliamentorum* nu se referă la

acela despre care se spunea că ar fi afirmat că „Legile se află în gura Regelui sau, uneori, în pieptul său"[15] şi că ar fi cerut ca „dacă ar fi privit la cineva, acea persoană trebuia să cadă în genunchi"[16]. El este încă sigur pe sine, pe demnitatea sa şi chiar pe ajutorul oştilor cereşti, care sunt la dispoziţia sa.

> Şi orice om ridică Bolingbroke [...],
> Împotrivă-i va avea
> Un înger, dat de Domnul, pentru Richard.
> (actul III, scena 2, 67)

---

discursul lui John Busshy din 1397. Judecând, totuşi, din perspectiva alocuţiunilor parlamentare obişnuite, vorbitorul din 1397 s-ar putea să fi exagerat cu aplicarea metaforelor biblice la rege; vezi, *e.g.*, Chrimes, *Const. Ideas*, 165 *sqq.*

15. „Dixit expresse, vultu austero et protervo, quod leges suae erant in ore suo, et aliquotiens in pectore suo: Et quod ipse solus posset mutare et condere leges regni sui". Aceasta era una dintre cele mai faimoase aşa-zise „tiranii" ale lui Richard, de care fusese acuzat în 1399; vezi E.C. Lodge şi G.A. Thornton, *English Constitutional Documents 1307-1485* (Cambridge, 1935), 28 *sq.* Richard al II-lea, asemenea regelui francez (*infra*, cap. IV, n. 193), s-a referit doar la o bine-cunoscută maximă din Dreptul Canonic şi cel roman. *Cf. C.* 6, 23, 19, 1, pentru maxima *Omnia iura in scrinio (pectoris) principis*, adesea citată de către glosatori, *e.g.*, *Glos.ord.*, la *D.* 33, 10, 3, *v. usum imperatorem*, sau la c. 16, C. 25, q. 2, *v. In iuris*, citată şi de Toma din Aquino (Ptolemeu de Luca), *De regimine principum* [opera neterminată a lui Toma din Aquino a fost tradusă în limba română de Andrei Bereschi, cu titlul *Despre guvernarea regală, către regele Ciprului*, în volumul Toma din Aquino, *Despre guvernământ*, ediţie bilingvă, cu o postfaţă de Molnár Péter, Editura Polirom, Iaşi, 2005 – *n.tr.*], II, c. 8 IV, c. 1. Maxima a devenit faimoasă prin intermediul papei Bonifaciu al VIII-lea; vezi c. 1 VI 1, 2, ed. Emil Friedberg, *Corpus iuris canonici* (Leipzig, 1879-1881), II, 937: „Licet Romanus Pontifex, qui iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem [...] revocare noscatur [...]" (probabil locul la care făcea referire Richard, dacă acurateţea acuzaţiilor este acceptată). Pentru înţelesul maximei (*i.e.*, legiuitorul ar trebui să aibă în minte legile relevante), vezi F. Gillman, „Romanus pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere", *AKKR*, XCII (1912), 3 *sqq.*, CVI (1926), 156 *sqq.* (de asemenea CVIII [1928], 534; CIX [1929], 249 *sq.*); de asemenea, Gaines Post, „Two Notes", *Traditio*, IX (1953), 311, şi „Two Laws", *Speculum*, XIX (1954), 425, n. 35. Vezi şi Steinwenter, „Nomos", 256 *sqq.*; *Erg.Bd.*, 85; Oldradus de Ponte, *Consilia*, LII, n. 1 (Veneţia, 1571), fol. 19r. Maxima era transferată ocazional judecătorului (Walter Ullmann, *The Mediaeval Idea of Law as Represented by Lucas de Penna* [Londra, 1946], 107) şi fiscului (Gierke, *Gen.R.*, III, 359, n. 17), precum şi consiliului (vezi *infra*, cap. IV, nn. 191 *sq.*, 194 *sq.*). Pentru cealaltă afirmaţie a lui Richard (*mutare et condere leges*), erau răspunzătoare tot doctrinele papale şi imperiale: vezi Grigore al VII-lea, *Dictatus papae*, §VII, ed. Caspar (*MGH, Epp.sel.*, II), 203; de asemenea, Frederic al II-lea, *Liber aug.*, I, 38, ed. Cervone, 85, cu glosa referitoare la *C.* 1, 17, 2, 18.

16. Pentru îngenunchere, vezi *Eulogium Historiarum*, ed. Hayden (Rolls Series, 1863), III, 378; vezi Steel, *Richard II*, 278. Analistul o menţionează în contextul „Încoronărilor Festive" (care au fost deci continuate în timpul domniei lui Richard) şi oferă o relatare asupra comportamentului straniu al regelui:

> In diebus solemnibus, in quibus utebatur de more regalibus, iussit sibi in camera parari thronum, in quo post prandium se ostentans sedere solebat usque ad vesperas, nulli loquens, sed singulos aspiciens. Et cum aliquem respiceret, cuiuscumque gradus fuerit, oportuit genuflectere.

Această imagine glorioasă a regalității „Prin Grația lui Dumnezeu" nu rezistă. Se estompează încet, pe măsură ce sosesc nenorocirile. Are loc în aceste circumstanțe o schimbare interesantă în atitudinea lui Richard – asemenea unei metamorfoze de la „Realism" la „Nominalism". *Universalia* numită „Regalitate" începe să se dezintegreze; „Realitatea" lui transcendentală, adevărul lui obiectiv și existența dumnezeiască, atât de strălucitoare cu puțin timp în urmă, pălesc într-o nimicnicie, un *nomen*[17]. Iar semirealitatea care rămâne seamănă cu o stare de uitare sau cu somnul.

De mine chiar uitasem. Nu-s eu rege?
Trezește-te din lene, maiestate,
Nu face-un rege zeci de mii de nume?
La arme dară, nume-al meu; un biet
Supus al tău izbește măreția.
(actul III, scena 2, pp. 68-69)

Această stare de semi-realitate, de uitare regală și somn, îl prefigurează pe „Bufonul" regal din castelul Flint. Și, în mod similar, prototipul divin al geminării, om-Dumnezeu, începe să-și facă simțită prezența, când Richard face aluzie la trădarea lui Iuda:

Căței lingăi, oh, șerpii de la sân,
Trei iude, de trei ori mai răi ca Iuda!
(actul III, scena 2, p. 70)

Richard pare să fi conștientizat că demnitatea de vicar al lui Christos-Dumnezeu ar putea, de asemenea, implica și demnitatea de vicar al omului Isus și că el, „locțiitorul regal ales de Domnul", ar putea fi nevoit să-și urmeze Stăpânul divin și în acceptarea umilinței umane, ducând crucea.

Totuși, nici Bufonul, nici Dumnezeu, ambii cu o natură dublă, nu sunt dominanți în această scenă. Doar apropierea lor este prevestită, în față pășind corpul natural și muritor al regelui:

Vorbiți de groapă, viermi și epitafuri!
(actul III, scena 1, p. 71)

Nu doar umanitatea regelui triumfă asupra divinității Coroanei și mortalitatea asupra imortalității; mai rău decât atât, regalitatea însăși pare să-și fi schimbat esența. În loc să fie neafectată „de Minorat, sau Bătrânețe, sau alte Defecte și Tare naturale", regalitatea însăși ajunge să însemne Moartea și nimic altceva. Iar lunga

17. Pentru corp politic ca simplu nume, vezi, *e.g.*, Pollock și Maitland, *History*, I, 490, n. 8: „le corporacion [...] n'est que un nosme, que ne poit my estre vieu [vezi *supra*, cap. I, nn. 2-3], et n'est my substance". Vezi și Gierke, *Gen.R.*, III, 281, pentru trupurile corporative ca *nomina iuris, a nomen intellectuale*, și legăturile cu nominalismul filozofic.

procesiune a regilor torturaţi trecând prin faţa ochilor lui Richard este o dovadă a schimbării :

Să ne-aşezăm dar, pentru Dumnezeu !
Şi-om spune basme, despre cum mor regii !
Cum unii-s mătrăşiţi, ucişi sunt alţii
În luptă, alţii-s bântuiţi de duhul
Acelor maziliţi ; cum de nevastă
Sunt alţii otrăviţi, ucişi în somn,
Toţi omorâţi ; coroana ce încinge
Regeasca frunte muritoare este
Palat al morţii ; şuia stă acolo,
Şi dă cu tifla tronului şi pompei ;
I-ngăduie-o suflare, micul rol
De rege prea temut şi de tiran,
Lăsându-l în zadar să se încreadă,
Ca şi cum carnea ce purtăm în viaţă
Ar fi din bronz de nepătruns. Dar când
S-a săturat de şagă, ia un bold,
Străpunge zidul şi – adio, rege !
(actul III, scena 2, p. 71)

Regele care „nu moare niciodată" a fost înlocuit aici de un rege care moare întotdeauna şi are parte de un sfârşit mai crud decât alţi muritori. A dispărut deja contopirea corpului natural cu corpul politic nemuritor, „acest Corp dublu, cu care nici un Corp nu este egal" (*supra*, p. 23). Nu mai există nici ficţiunea prerogativelor regale de orice fel şi tot ceea ce rămâne este natura umană fragilă a unui rege :

Acoperiţi-vă şi nu mai râdeţi,
Cu-atâtea ploconeli, de-o biată carne,
Lipsiţi-mă de slava voastră ; fastul,
Şi protocolul, toate-s doar batjocuri.
Mănânc ca voi, râvnesc ori simt durerea.
Nevoia de prieteni, ca şi voi.
Când sunt aşa se cheamă că sunt rege ?
(actul III, scena 2, pp. 71-72)

Ficţiunea unicităţii unui corp dublu se sfărâmă. Divinitatea şi umanitatea celor Două Corpuri ale Regelui, ambele subliniate prin câteva tuşe, se află în opoziţie una faţă de cealaltă. Un prim punct de jos este atins. Acţiunea se mută acum în castelul Flint.

Structura celei de-a doua scene importante (actul III, scena 3) seamănă cu prima. Regalitatea lui Richard, corpul său politic, a fost iremediabil zdruncinată ; dar există încă, deşi mai estompată, o formă de regalitate. Măcar acest lucru ar putea fi salvat. „Arată tot a rege", afirmă York în castelul Flint (actul III, scena 3, 76) ; iar în

personalitatea lui Richard domină, la început, conştiinţa demnităţii sale regale. El s-a hotărât mai înainte să apară ca un rege la Castel:

> Sub al nenorocirii jug, regeşte
> Să cad.
> (actul III, scena 2, p. 73)

El se comportă ca atare; se încruntă la Northumberland care a omis să îngenuncheze, aşa cum cere uzanţa vasalului şi supusului, în faţa seniorului său suveran şi locţiitorului lui Dumnezeu:

> Suntem înmărmuriţi; noi aşteptarăm
> Genunchiul temător să ţi-l îndoi
> Fiindcă tot credeam că-ţi suntem rege;
> De suntem, cum şi-ngăduie genunchiu-ţi
> Să-şi uite cuvenita-ndatorire?
> (actul III, scena 3, p. 76)

„Căderile" încep apoi a se succeda tot aşa cum se întâmplase şi în prima scenă. Oştile celeste sunt chemate încă o dată, de data aceasta îngeri răzbunători şi „oştirile de ciumă", pe care se spune că Dumnezeu le strânge printre norii săi – „ocrotitor al meu" (actul III, scena 3, p. 77). Din nou, „numele" regalităţii îşi joacă rolul:

> De ce nu-i tot atâta
> De mare cât durerea-mi, ori mai mic
> De cât mi-e numele.
> (actul III, scena 3, p. 78)

> Va pierde dară *numele* de rege?
> (actul III, scena 3, p. 78)

De la umbra numelui regalităţii începe, încă o dată, drumul unei noi pierzanii. Richard nu mai întrupează corpul mistic al supuşilor săi şi al poporului. Este natura bicisnică şi muritoare a unui om singur care se substituie regelui ca Rege:

> Ei, ducă-se. Schimba-voi pe-o târsână,
> Bogate giuvaeruri, iar pe-un schit
> Castelul. Haine scumpe, pe o ţoală
> De cerşetor; tacâmul meu pe-un hârb,
> Iar schiptrul pe-un toiag de pribegie;
> Supuşii, pe vreun chip săpat în lemn
> Regatul meu, pe-un biet mormânt sărman
> Un biet, pierdut mormânt;
> (actul III, scena 3, p. 79)

Fiorul acestor propoziţii anaforice este urmat de un val de imagini înspăimântătoare de un macabru gotic. Totuşi, a doua scenă – diferită de prima – nu se termină cu izbucnirile de autocompătimire care amintesc nu de un Dans al Morţii, ci de un dans în jurul propriului mormânt. Urmează apoi o stare şi mai abjectă.

O nouă tonalitate, indicând o înrăutăţire a situaţiei, se observă atunci când Northumberland cere ca regele să coboare în curtea castelului pentru a se întâlni cu Bolingbroke, iar Richard, al cărui simbol personal era „Soarele ieşind de după un nor", răspunde printr-un limbaj de o strălucire derutantă şi jocuri de cuvinte terifiante:

> Cobor, cobor, precum Phaëton însuşi
> Neputincios să-şi strune nărăvaşii.
> În curtea cea de jos? Scoboară regii
> Să-ntâmpine trădarea şi s-o ierte.
> În curtea cea mai josnică scoboară;
> Jos, rege! Noaptea cucuvele ţipă,
> Pe unde ziua zboară ciocârlia.
> (actul III, scena 3, pp. 79-80)

Se poate observa în diferite momente ce loc important ocupă în *Richard al II-lea* simbolismul soarelui (fig. 4). Uneori, pasajele seamănă cu descrierea unei monede romane *Oriens Augusti* (actul III, scena 2, p. 67; *cf.* fig. 32c)[18]. Iconografia soarelui, aşa cum este aceasta împletită în răspunsul lui Richard, reflectă „splendoarea catastrofei" într-o manieră amintind de *Icarus* al lui Bruegel şi de căderea lui Lucifer din Empireu, oglindind, de asemenea, acele „fărâme de strălucire... Deasupra cărora plutesc îngerii căzuţi". Pe de altă parte, „chemarea trădătorilor" ar putea aminti de cele „trei iude" din scena precedentă. În general, totuşi, iconografia biblică nu este importantă în castelul Flint: este păstrată pentru scena de la Westminster. La Flint, poetul construieşte o imagine cu nesăbuiţii Phaëtoni şi Icari.

> Eu văd că spun prostii, mă fac de râs,

18. Pentru simbolul lui Richard al „Soarelui care răsare", vezi Paul Reyher, „Le symbole du soleil dans la tragédie de Richard II", *Revue de l'enseignement des langues vivantes*, XL (1923), 254-260; pentru o literatură suplimentară asupra subiectului, vezi Wilson, „Introduction", p. xii, n. 3, şi, pentru posibili predecesori folosind acea efigie, John Gough Nichols, „Observations on the Heraldic Devices on the Effigies of Richard the Second and his Queen", *Archaeologia*, XXIX (1842), 47 *sq.* Vezi pentru „Sun of York" (*Richard al III-lea*, actul I, scena 1, 2), de asemenea, Henry Green, *Shakespeare and the Emblem Writers* (Londra, 1870), 223, iar pentru problema lui *Oriens Augusti*, vezi studiul meu în curs de apariţie – „sunne arysing out of the clouds" era, de fapt, stindardul purtat de Prinţul Negru; Richard al II-lea avea un soare strălucitor purtat de un cerb alb, în timp ce stindardul său era presărat cu zece sori „strălucitori" şi un cerb alb; vezi Lord Howard de Walden, *Banners, Standards, and Badges from a Tudor Manuscript in the College of Arms* (De Walden Library, 1904), fig. 4, 5, 71. Îi sunt profund îndatorat domnului Martin Davies, de la National Gallery din Londra, pentru că mi-a atras atenţia asupra acestui lucru.

remarcă Richard (actul III, scena 3, p. 79), devenind conştient de sine şi stânjenit. Stinghereala subită este observată şi de Northumberland:

> Tristeţe-adâncă
> Îl face să grăiască într-aiurea.
> (actul III, scena 3, p. 80)

În această scenă, Shakespeare invocă imaginea unei alte fiinţe umane, Bufonul, care este doi-în-unul şi pe care poetul îl introduce, de altfel, atât de des ca un contratip al lorzilor şi al regilor. Richard al II-lea joacă acum rolul amândurora: bufon al sinelui său regal şi bufon al regalităţii. De aici încolo, el decade cumva sub nivelul simplului „om" sau (ca pe Ţărm) al „corpului natural al regelui". Totuşi, doar în noul rol de Bufon – un bufon jucând rolul unui rege şi un rege jucând rolul unui bufon –, Richard este capabil să-şi salute vărul victorios şi să joace până la sfârşit, cu Bolingbroke îngenuncheat în faţa lui, comedia acestei regalităţi dubioase şi fragile. Din nou el se refugiază în „lipsa raţiunii", adică într-un joc de cuvinte:

> Nu-ţi scoborî genunchiul princiar
> Pe care ţărna-i mândră să-l sărute...
> Iubite vere, haide, te ridică
> Ţi-e inima înaltă, ştim, pe-atâta
> (*îşi arată fruntea*)
> Atât; deşi genunchiul tău se-nchină.
> (actul III, scena 3, p. 80)

Juriştii au pretins că acest corp politic al regelui este lipsit de „Defecte sau Slăbiciuni". Aici, totuşi, „Slăbiciunea" pare să îl guverneze. Şi totuşi, punctul cel mai de jos nu a fost atins. În mod progresiv, fiecare scenă desemnează o nouă decădere. „Corpul natural al Regelui" în prima scenă şi „Rege-Bufon" în cea de-a doua: celor două fiinţe născute îngemănate le este asociată, în scena pe jumătate sacră a abdicării, divinitatea, de asemenea, născută îngemănată ca o stare inferioară. Căci Bufonul marchează trecerea de la „Rege" la „Dumnezeu" şi nici o ipostază nu pare mai ingrată decât cea a lui Dumnezeu în nemernicia omului.

Deschiderea celei de-a treia scene (actul IV, scena 1) marchează un nou triumf – al treilea – al imaginii regalităţii sacramentale. Pe Ţărmul Ţării Galilor, Richard însuşi fusese promotorul măreţei regalităţi de drept divin; în castelul Flint, el „şi-a propus" să salveze măcar aparenţele regalităţii şi să-şi justifice „Numele", deşi titlul nu se mai potrivea condiţiei sale; la Westminster, este incapabil să-şi declame propria regalitate. O altă persoană va vorbi pentru el şi va interpreta imaginea regalităţii stabilite de Dumnezeu; în mod avantajos, un episcop. Episcopul de Carlisle joacă acum rolul unui *logothetes*; el îl constrânge, încă o dată, pe *rex imago Dei* să apară:

Cum poate un supus să-l judece
Pe rege? Iară dintre cei de faţă
Supuşi suntem cu toţii rigăi Richard...
Când este vorba de-un ales de sus,
Sfinţit prin mir şi-ncoronat de mult,
Să-l judece cei mai prejos de el
Şi încă dânsul nefiind de faţă?
Nu iartă Dumnezeu ca-n ţări creştine
Înţelepţite inimi să primească
A făptui o negrăită faptă
De hainie neagră şi necinste!
(actul IV, scena 1, p. 92)

Acestea sunt, în bună tradiţie medievală, caracteristicile unui *vicarius Dei.* Şi, tot astfel, în spiritul aceleiaşi tradiţii medievale, episcopul de Carlisle vede prezentul pe fundalul trecutului biblic. El îl lasă pe Richard să tragă concluziile finale şi să surprindă asemănarea regelui umilit cu Christos umilit. Totuşi, episcopul este cel care, aşa cum se întâmpla, pregăteşte climatul biblic, profeţind viitoare orori şi anticipând Golgota Angliei:

Dezordinea şi ura şi răscoala
Sălăşlui-vor pururi pe aici,
O Golgotă va fi, de hârci o ţară.
(actul IV, scena 1, p. 93)

Pentru discursul său îndrăzneţ, episcopul a fost imediat arestat; dar în cadrul pregătit de el intră Regele Richard.

Atunci când este condus în Westminster Hall, el foloseşte aceleaşi tonalităţi ca şi episcopul, cele biblice. Arată către adunarea ostilă, către lorzii din jurul lui Bolingbroke:

Nu ei strigau în cor: „mărire ţie"
Ca Iuda către Christ? Din doisprezece,
Pe el doar unul singur l-a trădat,
Pe când pe mine toţi, din multe mii.
(actul IV, scena 1, p. 94)

Pentru a treia oară, numele lui Iuda este menţionat pentru a-i stigmatiza pe duşmanii lui Richard. În curând, va urma şi numele lui Pilat, paralela implicită devenind una lipsită de echivoc. Dar înainte de a fi dat pe mâna judecătorilor săi şi pus pe cruce, Regele Richard trebuie să-şi abandoneze regalitatea.

Scena în care Richard „se destituie din regalitate" şi îşi eliberează corpul politic în văzduh îl lasă pe spectator fără suflare. Este o scenă de o solemnitate sacramentală, întrucât ritualul ecleziastic de anulare a efectelor consacrării nu este mai puţin solemn şi nu are mai puţină greutate decât ritualul care a consfinţit demnitatea sacramentală.

În afara protocolului rigid consemnat la degradarea unui Cavaler al Jartierei sau al Lânii de Aur[19], exista un precedent faimos stabilit de papa Celestin al V-lea, care, în Castel Nuovo din Napoli, s-a „anulat" pe sine însuşi smulgându-şi de pe trup, cu propriile mâini, însemnele demnităţii la care renunţa – inelul, tiara şi purpura. Dar în timp ce papa Celestin renunţa la demnitatea sa în favoarea electorilor săi, Colegiul Cardinalilor, Richard, regele ereditar, renunţa la poziţia sa în favoarea lui Dumnezeu – *Deo ius suum resignavit*[20]. Scena shakespeariană în care Richard „se anulează pe sine însuşi cu o solemnitate hierofantică" a atras atenţia a numeroşi critici, iar Walter Pater a numit-o într-un mod foarte corect un ritual inversat, un ritual al degradării şi o ceremonie agonizantă în care ordinea încoronării este inversată[21]. Întrucât nimeni nu are dreptul să se atingă de Unsul lui Dumnezeu şi purtătorul regal al unui *character indelibilis*[22], atunci când se „destituie", Regele Richard pare a fi propriul oficiant:

> Eu strig şi eu răspund. Atunci, trăiască!
> (actul IV, scena 1, p. 94)

---

19. *Forma degradationis* ecleziastică era, în ansamblu, respectată cu stricteţe; vezi Episcopala lui Guillaume Durand (cca 1293-1295), III, c. 7, §§21-24, ed. M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge* (*Studi e testi*, LXXXVIII, Roma, 1940), III, 607 *sq.* şi appendix IV, pp. 680 *sq.* Persoana care urma să fie dezonorată trebuia să apară în veşminte episcopale; apoi, locurile unde fusese uns cu mir erau frecate cu acid; în final, „seriatim et sigillatim detrahit [episcopus] illi omnia insignia, sive sacra ornaments, que in ordinum susceptione recepit, et demum exuit illum habitu clericali. [...]". Vezi şi S.W. Findlay, *Canonical Norms Governing the Deposition and Degradation of Clerics* (Washington, 1941). Pentru cavaleri, vezi Otto Cartellieri, *Am Hofe der Herzöge von Burgund* (Basel, 1926), 62 (cu note la p. 272); de asemenea, Du Cange, *Glossarium*, *s.v.* „Arma reversata".
20. Pentru papa Celestin al V-lea, vezi F. Baethgen, *Der Engelpapst* (Leipzig, 1943), 175; pentru Richard, *Chronicle of Dieulacres Abbey*, ed. M.V. Clarke şi V.H. Galbraith, „The Deposition of Richard II", *Bulletin of the John Rylands Library*, XIV (1930), 173, de asemenea 146.
21. Walter Pater, *Appreciations* (Londra, 1944), 205 *sq.*; Wilson, XV *sq.*; Palmer, *Political Characters*, 166.
22. Cf. Chrimes, *Const. Ideas*, 7, n. 2, citând *Annales Henrici Quarti*, ed. Riley (Rolls Series), 286: „Noluit renunciare spirituali honori characteris sibi impressi et inunctioni, quibus renunciare non potuit nec ab hiis cesure". Întrebarea dacă regele, prin onctiunea sa, a posedat sau nu, vreodată, în sens tehnic, un *character indelibilis* este prea complicată pentru a fi discutată aici. De fapt, noţiunea de „caracter sacru" a fost dezvoltată doar atunci când consacrările regale (imperiale) au fost excluse dintre cele şapte sacramente; *cf.* Ferdinand Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquino inklusive* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, VIII, 2), Paderborn, 1908. Pentru atitudinea papei Inocenţiu al III-lea, vezi *infra*, cap. VII, nn. 14 *sq.* şi 18. O altă problemă este opinia comună privind caracterul sacramental al onctiunilor regale şi folosirea incorectă a termenului *sacramentum*; vezi, pentru acesta din urmă, *e.g.*, P.E. Schramm, „Der König von Navarra (1035-1512)", *ZfRG*, germ.Abt., LXVIII (1951), 147, n. 72 (Papa Alexandru al IV-lea referindu-se la consacrarea regală prin termenul *sacramentum*). Vezi, în general, Eduard Eichmann, *Die Kaiserkrönung im Abendland* (Würzhurg, 1942), 1, 86 *sqq.*, 90, 208, 279, 11, 304; Philipp Oppenheim, „Die sakralen Momente in der deutschen Herrscherweihe bis zum Investiturstreit", *Ephemerides Liturgicae*, LVIII (1944), 42 *sqq.*; şi, pentru Anglia, bine-cunoscutele afirmaţii ale lui Pierre de Blois (*PL*, CCVI, 440 D) şi Grosseteste (*Ep.*, CXXIV, ed. Luard, 350). De fapt, confuzia a fost mereu mare.

Bucată cu bucată, îşi smulge de pe trupul său politic simbolurile demnităţii şi îşi dezvăluie corpul natural privirilor spectatorilor :

> Dar voi să lepăd de la mine totul ;
> Alung daraua asta de pe cap,
> Şi las din mână schiptrul ăsta greu,
> Şi-mi smulg din piept trufia mea regească,
> Cu lacrimi sfântul mir mi-l şterg din frunte,
> Cu mâna mea mă lepăd de coroană,
> Cu limba mea mă las de ţara-mi sfântă,
> Şi vă dezleg de strâmbul jurământ,
> Şi părăsesc tot fastul maiestăţii.
> (actul IV, scena 1, p. 95)

Privându-se singur de toată gloria anterioară, Richard pare să se întoarcă la vechiul său truc din castelul Flint, la rolul Bufonului, atunci când proferează mai multe aclamaţii ambigue la adresa „succesorului" său [23]. De această dată, totuşi, tichia bufonului nu este de nici un folos. Richard refuză să-şi „dezvăluie propriile greşeli", pe care duşmanul său calculat şi rece, Northumberland, îi cere să le citească cu voce tare. Nu se mai poate adăposti în spatele „Numelui". Şi acesta este pierdut pe vecie :

> N-am nici nume [...]
> Nu ştiu cum mă numesc.
> (actul IV, scena 1, p. 97)

Într-o nouă sclipire de inventivitate, încearcă să se ascundă în spatele altei cortine. Creează o nouă breşă, un mic pasaj pentru gloria sa trecută, prin care să se salveze şi astfel să supravieţuiască. Aşază în opoziţie cu regalitatea sa exterioară pierdută o regalitate interioară, face ca regalitatea sa adevărată să se retragă în omul interior, către suflet, minte şi „gândurile regale" :

> Regatul mi-l poţi lua,
> Dar nu-mi poţi lua durerea cea adâncă.
> (actul IV, scena 1, p. 95)

Regalitatea sa invizibilă, împinsă către interior, trupul său vizibil şi expus dispreţului şi deriziunii sau compătimirii şi batjocurii – o singură paralelă mai poate fi făcută cu sinele său nenorocit : Fiul Omului batjocorit. Nu doar Northumberland, exclamă Richard, va fi „trecut în cartea cerului", ci şi alţii :

> Şi mulţi din câţi priviţi acum la mine
> Şi-mi contemplaţi năprasnica durere,
> Chiar dacă unii, ca acel Pilat,

23. Actul IV, scena 1, p. 96.

Păreţi miloşi, spălându-vă pe mâini,
Voi, ce m-aţi răstignit, să ţineţi minte;
Nu-i apă să vă spele de păcat.
(actul IV, scena 1, p. 96)

Nu este întâmplător faptul că Shakespeare introduce aici, ca antitipul lui Richard, imaginea lui Christos în faţa lui Pilat, luat în derâdere ca Rege al Evreilor şi pus pe cruce. Sursele lui Shakespeare, contemporane cu evenimentele, au transmis scena respectivă într-o lumină similară.

> La acest ceas, el (Bolingbroke) mi-a adus aminte de Pilat, care a făcut ca Domnul nostru Isus Christos să fie biciuit, iar apoi l-a adus în faţa mulţimii evreilor, spunând „Bunii mei domni, priviţi-vă regele!", iar aceasta a răspuns „Să fie răstignit!". Apoi Pilat s-a spălat pe mâini, spunând „Eu sunt nevinovat de acest sânge drept". Şi astfel l-a dat pe Domnul nostru pe mâna lor. Tot astfel a făcut şi ducele Henric, atunci când l-a dat pe domnul lor legiuit mulţimii Londrei, pentru ca, dacă aceasta l-ar fi omorât, el să poată spune „Sunt nevinovat de această faptă"[24].

Paralela dintre Bolingbroke-Richard şi Pilat-Christos reflectă un sentiment larg răspândit printre grupările antilancasteriene. Asemenea sentimente au fost readuse la viaţă, într-o numită măsură, în epoca Tudorilor. Dar nu asta este important aici, întrucât, atunci când face apel la comparaţia biblică, Shakespeare o integrează în întreaga evoluţie a nenorocirii lui Richard, al cărei apogeu nu a fost încă atins. Fiul omului, în ciuda umilinţelor şi a batjocurii, rămânea *deus absconditus*, rămânea „Dumnezeul ascuns" în interioritatea sa, tot aşa precum Richard şi-a pus speranţele pentru un moment în regalitatea sa interioară ascunsă. Această regalitate interioară, însă, s-a disipat la rândul ei. Căci, dintr-odată, Richard înţelege că, aflat în faţa acestui Pilat lancasterian, nu este deloc precum Christos, ci el însuşi, Richard, se numără printre Pilaţi şi Iude, întrucât este un trădător la fel ca alţii sau chiar mai rău decât aceştia: este un trădător faţă de propriul său corp politic nemuritor şi faţă de regalitatea sa de până atunci:

Mi-s ochii plini de lacrimi şi de vise;
Dar sarea lor nu m-a orbit destul

24. Pasajul se găseşte în *Chronique de la Traïson et Mort de Richard II*, ed. B. Williams, în: *English Historical Society*, 1846, şi în Creton (în versuri şi în limba franceză), *History of the Deposition of Richard II*, ed. J. Webb, în: *Royal Society of the Antiquaries* (Londra, 1819). O versiune engleză din secolul al XV-lea, din care a fost extras textul citat aici, a fost editată de J. Webb, în *Archaeologia*, XX (1824), 179. Vezi, pentru aceste surse, Wilson, „Introduction", lviii, *cf.* xvi f şi 211. Crima trădării atrage în mod natural comparaţii cu Iuda. Comparaţia cu Pilat era, de asemenea, destul de comună (vezi, *e.g.*, Dante, *Purg.*, xx, 91), deşi rolul său nu era întotdeauna pur negativ; vezi, *e.g.*, O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena, 1938), 231, n. 104, pentru călimara lui Pilat în ceremonialul împăratului bizantin, care, în Miercurea Cenuşii, „se spăla pe mâini" în mod simbolic.

Ca să nu-i pot vedea pe trădători.
Mă uit la mine-ntâi şi văd trădarea,
Căci am răbdat să detronaţi un rege.
(actul IV, scena 1, p. 97)

Altfel spus, corpul natural al regelui devine trădătorul corpului politic al regelui : „am răbdat să detronaţi un rege". Autoacuzarea de trădare a lui Richard pare să fi anticipat acuzaţia din 1649 de înaltă trădare comisă de *rege* împotriva *Regelui*.

Acest clivaj nu este apogeul dublărilor lui Richard, întrucât diviziunea personalităţii sale continuă implacabilă. Apare din nou metafora „regalităţii Soarelui". Apare, însă, într-o ordine inversată, atunci când Richard irupe într-o comparaţie unică :

Sunt doar un rege de zăpadă, pus
La soarele lui Bolingbroke, să piară,
Ridicol, strop cu strop.
(actul IV, scena 1, p. 97)

Dar nu în faţa noului Soare – simbol al maiestăţii divine în întreaga piesă – „se topeşte" Richard şi, împreună cu sinele său, şi imaginea regalităţii în sens timpuriu liturgic[25] ; această disipare atât a maiestăţii sale decăzute, cât şi a umanităţii sale fără nume are loc în faţa propriului său chip obişnuit.

Scena oglinzii este apogeul tragediei personalităţii sale duale. Oglinda are efectul unui obiect magic, iar Richard însuşi este vrăjitorul care, asemenea vrăjitorului din poveşti prins în capcană şi încolţit, este obligat să îşi îndrepte arta magică împotriva sa. Chipul fizic reflectat de oglindă nu mai este acelaşi cu experienţa interioară a lui Richard, înfăţişarea lui exterioară nu mai este identică cu omul interior. „Acesta-i chipul ?" Întrebarea triplă şi răspunsurile la ea reflectă încă o dată cele trei faţete principale ale naturii duble – Rege, Dumnezeu (Soare) şi Bufon :

Acesta-i chipul celui ce-altădată
Îşi găzduia o mie de curteni ?
E chipul ce orbea de-atâtea raze,
Cum se spunea, chiar soarele din cer ?
E cel ce s-a zvârlit în jocuri proaste
Şi-a fost zvârlit şi el de Bolingbroke.
(actul IV, scena 1, p. 98)

Când, în cele din urmă, la vederea „gloriei firave" a chipului său, Richard trânteşte oglinda de pământ, se sfărâmă nu doar trecutul şi prezentul lui Richard, ci toate aspectele unei super-lumi. Este finalul catoptromanţiei sale. Aşa cum erau reflectate de oglindă, trăsăturile sale trădează faptul că nu mai are o a doua şansă, nu mai are dreptul la alt super-trup – la falnicul corp politic al regelui, la asemănarea cu Dumnezeu a locţiitorului divin, la nesăbuinţele nebunului şi chiar la cele mai

25. Vezi *infra*, pp. 86 *sq*.

omeneşti supărări proprii omului interior. Oglinda sfărâmată înseamnă sau este distrugerea oricărei dualităţi. Toate acele faţete sunt reduse la una singură : la chipul banal şi *physis-ul* insignifiant al unui biet om, un *physis* golit de orice metafizică. Este mai puţin şi, în acelaşi timp, mai mult decât Moartea. Este *sfârşitul* lui Richard şi ascensiunea unui nou corp natural.

Bolingbroke :
Atunci, să-l ducă cineva la turn.
Richard :
Să-l ducă... Cu şoşele şi momele,
V-aţi cocoţat pe drepturile mele.
(actul IV, scena 1, p. 100)
Plowden :
„Sfârşit" este un cuvânt care înseamnă că are loc o separare între cele două corpuri şi că acel Corp politic este transmis din Corpul natural, mort sau golit de Demnitatea regală, către un alt Corp natural[26].

Tragedia Regelui Richard al II-lea a fost mereu percepută ca o piesă politică[27]. Deşi jucată de zeci de ori după primul spectacol din 1595, scena răsturnării regelui nu a fost tipărită şi nici nu a primit această permisiune decât după moartea reginei Elisabeta[28]. Piesele istorice atrăgeau în general publicul englez, mai ales în anii care au urmat distrugerii Armadei ; dar *Richard al II-lea* s-a bucurat de o atenţie deosebită. Fără a vorbi despre alte cauze, conflictul dintre Elisabeta şi Essex semăna în ochii contemporanilor lui Shakespeare cu cel dintre Richard şi Bolingbroke. Se ştie că, în 1601, în ajunul rebeliunii sale fără succes împotriva reginei, contele de Essex a ordonat o punere în scenă specială a piesei *Richard al II-lea* la Globe Theatre, în faţa susţinătorilor săi şi a publicului londonez. În cursul procesului lui Essex, reprezentaţia respectivă a fost tema unor dezbateri ale judecătorilor regali - printre ei, cei mai importanţi doi jurişti ai epocii, Coke şi Bacon - care nu puteau să nu recunoască aluziile intenţionate la prezent ale reprezentaţiei piesei[29]. Se ştie, de asemenea, că Elisabeta dispreţuia această piesă. În momentul execuţiei lui Essex, ea s-a plâns că „această tragedie a fost jucată de 40 de ori pe străzi şi în case" şi a dus propria autoidentificare cu personajul din titlu până acolo încât să exclame : „Eu sunt Richard al II-lea, nu ştiaţi ?"[30].

Richard al II-lea rămâne o piesă cu un caracter politic. A fost interzisă în timpul domniei lui Carol al II-lea, în anii 1680. Piesa ilustra poate prea evident ultimele evenimente din istoria Angliei revoluţionare, „Ziua Martiriului Binecuvântatului Rege Carol I" aşa cum era aceasta comemorată în anii respectivi în *Cartea Rugăciunii*

26. Plowden, *Reports*, 233a ; *supra*, cap. I, n. 13.
27. Palmer, *Political Characters*, 118 *sq.*
28. Wilson, „Introduction", xvi *sqq.*, xlix ; de asemenea, Child (*ibid.*), lxxvii *sqq.* ; *cf.* Keeton, *Legal Problems*, 163.
29. Wilson, xxx *sqq.* ; Keeton, 166, 168.
30. Wilson, xxxii.

Comune[31]. Restauraţia a evitat aceste amintiri, precum şi altele, şi nu manifesta nici o simpatie pentru acea piesă care se concentra nu doar asupra conceptului de *rege martir* asemenea lui Christos, ci şi asupra acelei idei incomode de separare violentă a celor Două Corpuri ale Regelui.

Nu ar fi deloc surprinzător ca regele Carol I să fi meditat la soarta sa tragică în termenii piesei *Richard al II-lea* a lui Shakespeare şi ai fiinţei îngemănate a regelui. În unele exemplare din *Eikon Basilike* este tipărită o lamentaţie, un lung poem numit *Majesty in Misery* (*Maiestate în nenorocire*), care îi este atribuit lui Carol I şi în care nefericitul rege, dacă el a fost într-adevăr autorul, face o aluzie evidentă la cele Două Corpuri ale Regelui:

> Cu propria-mi putere rănesc ei maiestatea,
> În al regelui nume, coroana regelui i-au smuls.
> Aşa zdrobeşte praful diamantul[32].

31. Wilson, xvii; Child, lxxix.
32. Potrivit lui Rosemary Freeman, *English Emblem Books* (Londra, 1948), 162, n. 1, poemul a fost tipărit prima oară în *Eikon Basilike*, ediţia din 1648. Margaret Barnard Pickel, *Charles I as Patron of Poetry and Drama* (Londra, 1958), care publică întregul poem în Appendix C, pare să presupună (p. 178) că a fost publicat prima oară de episcopul Burnet în *Memoirs of the Duke of Hamilton* (Londra, 1677), o lucrare dedicată lui Carol al II-lea. Unele stanze au fost publicate şi de F.M.G. Higham, *Charles I* (Londra, 1932), 276.

Capitolul III

Regalitatea întemeiată pe Christos

1. Anonimul Normand

Este indiscutabil că ficţiunea legală a celor Două Corpuri ale Regelui a fost un aspect caracteristic al gândirii politice engleze din epoca reginei Elisabeta şi a primilor Stuarţi, dar ar fi o greşeală să sugerăm că asemenea speculaţii au fost limitate la secolele al XVI-lea şi al XVII-lea sau că nu au avut antecedente.

Poate nu era un loc comun, dar cel puţin un elisabetan proeminent precum arhiepiscopul Matthew Parker ştia că, cu aproape cinci secole înaintea sa, un autor medieval anonim elaborase nişte idei stranii despre persoana „îngemănată" a unui rege. Căci arhiepiscopul Parker, care, cu puţin timp înainte de moartea sa, în 1575, îşi lăsase moştenire preţioasa bibliotecă vechiului său colegiu, Corpus Christi de la Cambridge, avea printre comorile sale unicul manuscris existent al unor tratate teologice şi politice foarte interesante, care fuseseră redactate în jurul anului 1100 de un cleric necunoscut. Într-un limbaj îndrăzneţ, tratatele dezvăluiau opiniile vehement antigregoriene şi puternic regaliste ale autorului, purtând încă amprenta Luptei pentru Învestitură. De la prima lor publicare, cu circa 50 de ani în urmă, pamfletele au atras tot mai mult atenţia istoricilor ; dar, în pofida tuturor eforturilor ştiinţifice, nu a fost posibilă stabilirea numelui autorului, deşi cel mai recent studiu arată fără urmă de îndoială că „Anonimul" era un normand, poate chiar un membru al înaltului cler al ducatului Normandiei[1].

Există puţine probleme din domeniul ecleziologiei şi al politicii pe care Anonimul Normand, care avea cunoştinţe solide de literatură teologică, de liturgică şi de Drept Canonic, nu le-a abordat în maniera sa mereu originală, mereu surprinzătoare şi

1. Cea mai mare parte a tratatelor anonime a fost publicată în 1899, de Heinrich Böhmer, în *MGH, LdL*, III, 642-678, şi în cartea sa *Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert* (Leipzig, 1899), 436-497, cu o discuţie cuprinzătoare asupra tratatelor şi sugestii privind autorul (177-269). Pentru întreaga chestiune, incluzând o *bibliographie raisonnée*, vezi, pe lângă Harald Scherrinsky, *Untersuchungen zum sogenannten Anonymus von York* (Würzburg-Aumühle, 1940), George H. Williams, *The Norman Anonymous of ca. 1100 A.D.: Toward the Identification and the Evaluation of the So-called Anonymous of York* (*Harvard Theological Studies*, XVIII ; Cambridge, 1951), de ale căror lucrări m-am folosit în mod constant în paginile următoare. Vezi Williams, 125 *sqq.*, pentru autorul tratatelor.

mereu spirituală. Printre numeroasele subiecte pe care a considerat nimerit să le discute, era şi acela care mai târziu avea să fie definit drept *persona mixta*, „persoana mixtă" în care se îmbinau capacităţi sau nivele variate. Desigur, „îmbinările" unor capacităţi variate pot fi identificate şi astăzi, ca în orice altă epocă şi aproape în orice alte circumstanţe. Totuşi, conjugarea a două sfere aparent eterogene a exercitat o atracţie specială într-o epocă dornică să reconcilieze dualitatea acestei lumi şi a celeilalte, a lucrurilor efemere şi a celor eterne, a celor seculare şi a celor spirituale. E suficient să ne gândim la „îmbinarea" călugărului cu cavalerul postulată în ordinele cavalereşti de călugări pentru a înţelege tiparul ideilor mobilizatoare ale epocii respective ; era mai mult decât o metaforă întâmplătoare ca un abate de la Cluny să fie numit *angelicus videlicet et humanus*, întrucât, trebuie să ne amintim, monahul pretindea să exemplifice în existenţa sa din această lume, în trup, *vita angelica* a fiinţelor celeste[2].

Aici contează doar *persona mixta* din sfera politico-religioasă, reprezentată în primul rând de episcop şi de rege, unde „îmbinarea" se referă la împletirea puterilor şi a capacităţilor spirituale şi seculare unite într-o singură persoană. Din acest punct de vedere, capacitatea dublă era o trăsătură obişnuită şi frecvent întâlnită în rândurile clerului din epoca feudală, când episcopii nu erau doar prinţi ai Bisericii, ci şi vasali ai regelui. Nu este necesar să căutăm cazuri extreme precum cel al episcopului francez care pretindea să respecte cu cea mai mare stricteţe celibatul ca episcop, fiind căsătorit ca baron, sau cazul lui Odo de Bayeux, care, la sugestia lui Lanfranc, a fost judecat de Wilhelm Cuceritorul în calitate de conte, şi nu de episcop[3] ; căci, la puţin timp după 1100, capacitatea dublă a episcopilor a fost enunţată în termeni juridici într-o serie de concordate pe care Sfântul Scaun le-a încheiat cu puterile seculare. Este important, totuşi, că o diferenţiere aparent atât de evidentă precum aceea dintre spiritualitatea şi temporalitatea unui episcop, în care problema învestiturii s-a încâlcit aproape iremediabil, a putut fi soluţionată doar cu mare dificultate şi numai gândirii limpezi a unei autorităţi juridice, Ivo de Chartres, i se datorează tragerea, în cele din urmă, a unei concluzii logice : recunoaşterea statutului dual al

2. Vezi Ioan din Salerno, *Vita S. Odonis*, c. 5, *PL*, CXXXIII, 63 C : „Erat enim velut lapis angularis quadrus, angelicus videlicet et humanus", motiv pentru care, trebuie menţionat, în conformitate cu exegeza creştină, „piatra de temelie" biblică era identificată cu Christos unind cele „două ziduri", adică evreii şi neamurile. În acest sens, lui Odo de Cluny nu doar i se atribuie un epitet rezervat lui Christos, ci se afirmă despre el că uneşte cele „două ziduri", îngerii şi oamenii. Vezi, pentru această concepţie, Gerhard B. Landner, „The Symbolism of the Biblical Corner Stone in the Medieval West", *Medieval Studies*, II (1940), 43-60. Pentru monahism ca *vita angelica*, vezi, *e.g.*, Kassius Hallinger, „Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys", *DA*, X (1954), 417-445, în special 429 *sq.*, şi, pentru *Angelus tuus* ca formă de adresare, Henri Grégoire, „«Ton Ange» et les Anges de Théra", *BZ*, XXX (1929-1930), 641-644.

3. T.F. Tout, *The Place of Edward II in English History* (Manchester, 1914), 130, n. 1 ; James Conway Davies, *The Baronial Opposition to Edward II* (Cambridge, 1918), 22. Pentru Odo de Bayeux, vezi Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, III, c. vii, 8, *PL*, CLXXXVIII, 529 *sq.*, ed. A. Le Prevost (Paris, 1845), III, 191 : „Ego non clericum nec antistitem damno, sed comitem meum, quem meo vice mea preposui regno".

episcopului. Sub patronajul lui Ivo, problema învestiturii episcopilor cu atribute temporale, alături de consacrarea ecleziastică, a fost reglementată în Anglia prin concordatul din 1107, iar de atunci înainte statutul dual al episcopilor-baroni englezi a fost definit în mod clar. *Habet duos status* declarau judecătorii regali din timpul lui Eduard I în privinţa episcopului de Durham, care era în acelaşi timp conte palatin; judecătorii formulau astfel, deşi cu o mai mare precizie, doar ceea ce fusese deja descris în Constituţiile de la Clarendon (1164), precum şi cu alte ocazii[4].

Nu doar episcopul, ci şi regele figura ca o *persona mixta*, pentru că şi lui îi era atribuită o anumită capacitate spirituală ca emanaţie a consacrării şi ungerii. Este adevărat că doctrina papală i-a refuzat în cele din urmă regelui caracterul clerical sau a redus acest caracter la nişte titluri şi funcţii onorifice nesemnificative[5]. Cu toate acestea, autorii din Evul Mediu târziu au continuat să sublinieze că regele nu era „pur laic" sau, în limbaj juridic, nu era „o persoană obişnuită"[6]. În jurul anului 1100,

4. *Constitutions of Clarendon*, §11, ed. Stubbs, *Select Charters* (Oxford, 1921), 166; *Close Rolls, 1296-1302*, 330 *sqq.*; *Rot. Parl.*, I, 102 *sqq.*; *cf.* Davies, *op.cit.*, 23; Pollock şi Maitland, I, 524. Caracterul dual al episcopilor este subliniat şi de către Francis Accursius; vezi G.L. Haskins şi E.H. Kantorowicz, „A Diplomatic Mission of Franciscus Accursius", *English Historical Review*, LVIII (1943), 436, 446, §27. Capacităţile papei sunt, desigur, aproape nenumărate. Bernard de Clairvaux se adresa papei: „Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex: Tu princeps episcoporum, tu haeres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, iudicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus", iar Sfântul Bernard nici măcar nu a menţionat capacităţile judiciare şi administrative. *Cf.* Bernard, *De consideratione*, II, 8, 15, *PL*, CLXXXII, 751.

5. Eichmann, *Die Kaiserkrönung*, I, 203, 282 *sq.*, 319, pentru funcţiile regelui de subdiacon şi lector; vezi şi nota următoare. Pentru Anonimul Normand, cu privire la *persona mixta*, vezi *infra*, n. 30.

6. Vezi *supra*, cap. II, n. 22. Pentru formula *imperator (rex) non omnino laicus*, vezi Eichmann, „Königs- und Bischofsweihe", 58 şi 52 *sqq.*; *cf. Die Kaiserkrönung*, I, 105 *sqq.*, 203 şi *passim.* Vezi şi *Ordo* lui Cencius (*Cencius II*), ed. P.E. Schramm, „Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung", *Archiv für Urkundenforschung*, XI (1929), 379: „(Papa) fatiit eum clericum", referindu-se la primirea împăratului printre canonicii Sfântului Petru; vezi A. Schulte, „Deutsche Könige, Kaiser, Päpste als Kanoniker an deutschen und römischen Kirchen", *Historisches Jahrbuch*, LIV (1934), 137 *sqq.*; de asemenea, Schramm, „Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte", *Studi Gregoriani*, II (1947), 425 *sqq.* În legătură cu dreptul de învestitură, vezi Anonimul Normand, *MGH*, *LdL*, vol. III, 679, 16 *sqq.*: „Quare (rex) non est appellandus laicus, quia christus Domini est" (*cf.* 685, 42 *sqq.*). Unii jurişti de mai târziu au subscris la aceeaşi opinie; vezi *infra*, cap. VII, n. 16; pentru Sicilia, *e.g.*, Marinus de Caramanico, *Prooemium*, în *Lib. aug.*, ed. Cervone, vol. XXXV, şi ed. F. Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità* (Milano, 1951), 189, 26: „Reges enim non sunt mere laici in quos [...] spiritualia iura non cadunt". Faptul că regele nu este o „persoană obişnuită" a fost repetat la nesfârşit; vezi, pentru Anglia, *e.g.*, G.O. Sayles, *Select Cases in the Court of King's Bench* (Londra, 1939), Introd., xliii, n. 3. Pentru rege ca *persona mixta*, vezi Schramm, *A History of the English Coronation* (Oxford, 1937), 115, n. 1; de asemenea, Chrimes, *Const. Ideas*, 8, şi *ibid.*, 387, afirmaţia interesantă a judecătorului Brian (în al 10-lea an al domniei lui Henric al VII-lea): *„quod Rex est persona mixta* car est *persona unita cum sacerdotibus* saint Eglise". De la acest concept general derivă, în ultimă instanţă, doctrina din ţările protestante privitoare la principe ca o *duplex persona, saecularis et ecclesiastica*;

totuşi, atunci când Anonimul Normand şi-a scris textele, conceptul de rege ca persoană înzestrată cu calităţi spirituale era în plină dezvoltare, iar momentul apogeului său nu trecuse ; de aceea, o mare parte din ceea ce expune autorul trebuie privită în contextul idealurilor medievale ale regalităţii sacerdotale.

Doctrina acestei *persona mixta* nu pare să aibă legătură directă cu cele Două Corpuri ale Regelui. Duplicarea exprimată prin conceptul de *persona mixta* se referă la capacităţi temporale şi spirituale, dar nu are în vedere corpul natural sau politic. Sau, poate, supercorpul nemuritor şi impersonal al regelui a apărut, în Evul Mediu timpuriu, fiind într-un fel sau altul inclus în ideea caracterului său spiritual, rezultat din clericalizarea funcţiei regale[7] ? De fapt, în această direcţie ne îndrumă Anonimul Normand, unul dintre cei mai fermi apărători ai esenţei spirituale a regalităţii christice, şi nu putem face altceva decât să-i acceptăm sugestia şi îndrumarea.

Cel mai bine cunoscut şi poate cel mai notabil text anonim este *De consecratione pontificum et regum*. După cum sugerează titlul, analiza autorului se concentrează asupra efectelor ritualurilor ungerilor atât ale regilor, cât şi ale episcopilor. Anonimul Normand pleacă în mod logic de la Vechiul către Noul Testament şi, de aceea, începe cu ungerile Regilor Israelului. Deocamdată, putem să nu luăm în considerare faptul că autorul nu se referă doar la ungerea regilor Israelului, ci şi la cea a lui Aaron şi a marilor preoţi israeliţi, atunci când scrie :

> Trebuie, aşadar, să recunoaştem [în rege] o *persoană geamănă*, una descinzând din natură, cealaltă din graţie... Prin intermediul uneia, prin forţa naturii, este aidoma celorlalţi oameni : prin cealaltă, prin deificarea [sa] şi prin puterea sacramentului [consacrării], îi depăşeşte pe toţi ceilalţi. Raportat la o personalitate, el era, graţie naturii, un om individual : în ceea ce priveşte cealaltă personalitate, el era, datorită graţiei, un *Christus*, adică un om-Dumnezeu[8].

Acest pasaj prezintă similarităţi notabile, mai degrabă în termeni teologici decât constituţionali, cu argumentele juriştilor din perioada Tudorilor. Fireşte, juriştii nu vorbeau despre graţia, ci despre *politeia* poporului englez şi ar fi spus probabil „un [corp] descinzând din natură, celălalt din *politeia*" ; dar atât autorul normand, cât şi juriştii tudorieni au ajuns la o ficţiune similară a unui supercorp regal unit într-un mod misterios cu corpul natural şi individual al regelui. Totuşi, similitudinile dintre

---

vezi Gierke, *Gen.R.*, IV, 66 *sq.*, n. 20, şi, în general, Hans Liermann, „Untersuchungen zum Sakralrecht des protestantischen Herrschers", *ZfRG*, kan.Abt., XXX (1941), 311-383.

7. Pentru „clericalizarea" funcţiei regale, începând, în linii mari, cu Hincmar din Reims şi Carol cel Pleşuv, vezi Schramm, *Der König von Frankreich* (Weimar, 1939), 17 *sq.*, 26 *sqq.* ; *cf.* Kantorowicz, *Laudes regiae*, 78 *sqq.* şi *passim.*

8. *MGH, LdL*, III, 664, 26 *sqq.* : „Itaque in unoquoque gemina intelligitur fuisse persona, una ex natura, altera ex gratia, una in hominis proprietate, altera in spiritu et virtute. Una, qua per conditionem nature ceteris hominibus congrueret, altera qua per eminentiam deificationis et vim sacramenti cunctis aliis precelleret. In una quippe erat naturaliter individuus homo, in altera per gratiam Christus, id est Deus-homo".

cele două concepte nu justifică ignorarea unei anumite diferenţe „fiziologice" derutante între regele medieval „îngemănat" şi descendentul său tudorian bicorporal.

Regii la care se referă Anonimul sunt acei *christi*, regii unşi din Vechiul Testament, care au prevestit sosirea adevăratului *Christus* regal, Unsul pentru Eternitate. După venirea lui Christos în trup uman şi după urcarea sa la cer şi slăvirea sa ca Rege al Gloriei, regalitatea terestră a trecut prin schimbări importante şi a primit propria sa funcţie în economia mântuirii. Regii Noului Legământ nu mai apar drept „premergătorii" lui Christos, ci mai degrabă „umbrele" acestuia, imitatorii lui Christos. Conducătorul creştin devine un *christomimētēs* – literal, „actorul" sau „personificarea" lui Christos – care, pe scena terestră, reprezenta imaginea vie a Dumnezeului cu o natură dublă, chiar şi în privinţa celor două naturi neconfundate. Prototipul divin şi vicarul său vizibil erau prezentaţi ca având multe similitudini, întrucât trebuiau să se reflecte unul pe celălalt; exista, potrivit Anonimului, poate o singură – deşi esenţială – diferenţă între Unsul în Eternitate şi antitipul său terestru, Unsul în Timp: Christos era Rege şi *Christus* prin însăşi natura sa, în timp ce locţiitorul său pe pământ era rege şi *christus* doar prin intermediul graţiei. Căci, în timp ce Sfântul Duh „a păşit" în regele terestru în momentul consacrării sale pentru a-l transforma într-un „alt om" (*alius vir*) şi a-l transfigura în Timp, acelaşi Sfânt Duh era din Veşnicie unul cu Regele Gloriei şi avea să rămână unul cu el pe Vecie[9]. Cu alte cuvinte, regele *devine* „deificat" pentru un timp scurt datorită graţiei, în timp ce Regele celest *este* Dumnezeu prin natura sa pentru eternitate.

Anonimul foloseşte această antiteză în mod repetat. Nu este invenţia sa, ci reproduce concepte teologice familiare. Antiteza dintre *natura* şi *gratia* era folosită în mod obişnuit pentru a indica nu doar că slăbiciunea naturii umane era remediată de graţie, ci şi că graţia îi permitea omului să participe la însăşi natura divină. Din acest ultim punct de vedere, antiteza dintre *natura* şi *gratia* constituia, de fapt, vehiculul pentru „deificarea" creştină timpurie a omului în general, şi nu doar pentru regii unşi şi consacraţi. Totuşi, Anonimul a folosit „deificarea prin graţie" în mod special în cazul regelui, ca o emanaţie a ungerii sale şi a actului ritualic al consacrării, utilizând antiteza pentru a arăta că „eminenţa deificării" îl înzestra pe rege cu un corp al graţiei prin care devenea „alt om", depăşindu-i pe toţi ceilalţi – o deificare pe care o descrie drept similară cu apoteoza greacă sau cu antica *consecratio*[10]

9. *Ibid.*, 665, 2 *sq.*: „Post unctionem vero insilivit in eum spiritus Domini, et propheta factus est, et mutatus est in virum alium". De la acest „pas" al Sfântului Duh au derivat de fapt cele două personalităţi ale regelui: *cf.* 664, 20 *sqq.*: „[Ad unctionem] insiliebat in eos spiritus Domini et virtus deificans, per quam Christi figura fierent et imago et que mutaret eos in viros alios, ita ut [...] *in persona* sua esset *alius vir*, et *alius in spiritu* [...]".

10. Pentru deificarea creştină, vezi, *e.g.*, M. Lot-Borodine, „La doctrine de la déification dans l'église grecque", *Revue de l'histoire des religions*, CV-CVII (1932-1933); J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs* (Paris, 1938); de asemenea, G.W. Butterworth, „The Deification of Man in Clement of Alexandria", *Journal of Theological Studies*, XVII (1916), 157 *sqq.*, şi Cuthbert Lattey, *ibid.*, 257 *sqq.*; A.D. Nock, în *Journal of Religion*, XXXI (1951), 214 *sqq.*, şi Kantorowicz, „Deus per naturam, deus per gratiam", *Harvard Theological Review*, XLV (1952), 253-277. Pentru *apotheosis* şi *consecratio*, vezi *infra*, n. 13.

romană. Este adevărat că antiteza i-a servit Anonimului pentru a nota cu mare stricteţe diferenţa inerentă dintre Dumnezeu şi rege, dar i-a servit şi pentru a estompa această distincţie şi pentru a arăta unde lua sfârşit diferenţa dintre „Dumnezeu prin natură" şi „dumnezeu prin graţie" ; adică, în cazul *potestas*, al puterii. Se pretinde că esenţa şi substanţa puterii sunt egale atât în Dumnezeu, cât şi în rege, indiferent dacă puterea este un dat natural sau a fost obţinută prin intermediul graţiei.

> Puterea regelui este puterea lui Dumnezeu. Această putere îi aparţine lui Dumnezeu prin natura lui şi regelui prin intermediul graţiei. Aşadar, regele este şi el Dumnezeu şi Christos, dar datorită graţiei şi orice ar face nu face ca simplu om, ci asemenea cuiva care a devenit Dumnezeu şi Christos prin intermediul graţiei[11].

Astfel, regele pare un *christomimētēs* perfect şi în ceea ce priveşte puterea, întrucât puterea sa este aceeaşi cu a lui Christos. Autorul ar putea adăuga că acela care este Dumnezeu şi Uns prin natura Sa acţionează prin intermediul vicarului său regal care este „Dumnezeu şi Christos prin graţie" şi care *in officio figura et imago Christi et Dei est*[12]. Cu alte cuvinte, regele, altfel un simplu om, este *in officio* tipul şi imaginea Unsului din Ceruri şi, deci, a lui Dumnezeu.

Aceste reflecţii asupra bipolarităţii şi, în acelaşi timp, asupra potenţialei identităţi a naturii cu graţia au condus autorul către conceptul său de rege-personificare a lui Christos ca persoană „îngemănată". El, cel uns prin graţie, îi corespunde, în calitate de *gemina persona*, lui Christos, posesor al unei naturi duble. Este ideea medievală a regalităţii gravitând în jurul lui Christos dusă până la un extrem rar întâlnit în Occident[13].

---

11. *MGH, LdL*, III, 667, 35 *sqq.* Preotul numit de rege nu este pus prin puterea omului, ci prin puterea lui Dumnezeu : „Potestas enim regis potestas Dei est ; Dei quidem est per naturam, regis per gratiam. Unde et rex Deus et Christus est, sed per gratiam, et quicquid facit non homo simpliciter, sed Deus factus et Christus per gratiam facit". Vezi şi 676, 14 *sqq.* : „Summi et celestis imperatoris et secundi terrenique una eademque potestas est, sed celestis principaliter, terreni secundarie". Conducătorul ca *Deo secundus* (astfel deja Tertullian, *Apologeticus*, XXX, 1) şi Christos ca δεύτερος θεός (vezi, *e.g.*, Origenes, *Contra Celsum*, V, 39, şi VII, 57) fac parte dintr-un alt ciclu de chestiuni pentru care H. Volkmann a strâns material relevant, „Der Zweite nach dem König", *Philologus*, XCVII (1937), pp. 285-316. Este interesant, totuşi, că împăratul bizantin era uneori numit drept „al doilea Dumnezeu prin graţie" (ὄντος σοῦ τοῦ κατὰ χάριν καὶ δευτέρου θεοῦ) ; vezi Spyridon P. Lampros, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα (Atena, 1879), I, 221, 11 *sq.* ; M. Bachmann, *Die Rede des Johannes Syropulos an den Kaiser Isaak II. Angelos (1185-1195)* (München diss., 1935), 11 şi 26.

12. *MGH, LdL*, III, 667, 8 *sq.* : „[...] in spiritu et Christus et deus est, et in officio figura et imago Christi et Dei est". *Ibid.*, 667, 39 : „Immo ipse, qui natura Deus est et Christus, per vicarium suum hoc facit, per quem vices suas exsequitur".

13. *Ibid.*, 665, 19 *sq.* : „Erat enim [...] christus Domini et unus cum Domino spiritus. Christus etenim Deus et homo est". Şi mai explicit, *ibid.*, 665, 28 *sqq.*, un pasaj arătând că regele şi Christos au cele „Două Naturi" în comun :

> Rex autem [...] huius Christi, id est Dei et hominis, imago et figura erat, quia [...] totus homo erat, totus deificatus eras et sanctificatus per gratiam unctionis et per benedictionis consecrationem. Nam et si Graeci sermonis utaris ethimologia, consecratio, id est *apotheosis*, sonabit tibi deificatio. Si ergo [...] rex [...] per gratiam deus est et christus

Regele este o fiinţă îngemănată, umană şi divină, asemenea Dumnezeului-om, deşi regele are o natură dublă şi îngemănată doar datorită graţiei şi numai în Timp, nu prin natura sa şi (după Înălţare) pentru Eternitate : regele terestru nu *este*, ci *devine* o personalitate îngemănată prin ungerea şi consacrarea sa.

Însăşi sintagma *gemina persona* nu constituie o metaforă poetică, ci este un termen tehnic derivat din şi înrudit cu definiţiile christologice. Faptul că această sintagmă era arareori utilizată în raport cu Christos este o cu totul altă chestiune. Potrivit dogmei, Christos este *una personae, duae naturae*. Aşadar, „persoană îngemănată" era o sintagmă care trebuia evitată, fiind primejdioasă din punct de vedere dogmatic ; era la fel de nepotrivită ca „două Persoane", întrucât nu preîntâmpina cu certitudine o interpretare nestoriană sau adopţianistă. Trebuie notat, totuşi, că imaginea îngemănării, folosită rar în acest context, apare ceva mai frecvent în actele conciliilor hispanice timpurii. O oarecare oscilare poate fi identificată în numeroasele Crezuri formulate în cadrul sinoadelor hispanice, dar conţinutul lor este corect din punct de vedere dogmatic. Cel de-al doilea conciliu hispanic (619) a subliniat *natura gemina* a lui Christos şi a adăugat în mod corect că „această *gemina natura* constituie totuşi o singură persoană"[14]. Cel de-al şaselea conciliu toledan (638) a conchis de asemenea în mod corect că „omul şi Dumnezeu sunt Un Christos cu două naturi... altfel Trinitatea s-ar transforma într-o Cvaternitate dacă Christos ar fi o *persona geminata*"[15]. În anul 675, cel de-al Unsprezecelea Conciliu de la Toledo s-a întors la termenul *îngemănare*, dar a făcut o trecere de la *gemina natura* şi *geminata persona* către *geminata substantia*, explicând : „Astfel El are în Sine o *geminata substantia*, aceea a divinităţii Sale şi a umanităţii noastre". În acest context, Conciliul a creat extraordinara frază : *Item et major et minor se ipso esse credendus est*[16]. În fine, cel de-al Paisprezecelea Toletanum (684) a introdus o nouă versiune a îngemănării. Adevărul este, au declarat episcopii, că Christos are o „voinţă îngemănată" – *gemina in eo voluntas, et operatio* –, care nu este separată de caracterul îngemănat al naturilor sale – *non naturarum geminatione divisus* –, El fiind în întregime Dumnezeu şi în întregime om[17]. Ulterior, sintagmele natură îngemănată, persoană îngemănată, substanţă îngemănată sau

---

Domini, quicquid agit et operatur secundum hanc gratiam, iam non homo agit et operatur, sed deus et christus Domini.

Am omis în mod constant referinţele la episcop ; vezi *infra*, n. 30. Pentru regele anglo-saxon în calitate de *christus Domini*, vezi raportul legatin din 787, în Haddan şi Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents* (Oxford, 1871), III, 454, §12, şi, pentru Henric al II-lea, Pierre de Blois, *PL*, CCVII, 440 D ; în general, vezi Leonid Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Bonn, 1951), 95, n. 60. Trebuie adăugat că, potrivit Anonimului (670, 5 *sqq.*), doar regele este un adevărat *christomimētēs* ; întrucât episcopii acţionează *interposita vice et imitatione apostolorum* ; ei sunt cvasi-*apostolomimētai* şi doar indirect, prin intermediul apostolilor, şi *christomimētai*. „Etimologia" Anonimului este întru totul corectă : la Roma, ritualul de *consecratio* a împăratului era *apotheosis*, în timp ce cuvântul *deificatio*, asemenea grecescului *θεοποιΐα*, aparţine aproape în exclusivitate terminologiei creştine.

14. *PL*, LXXXIV, 599 C ; Hinschius, *Decret.Ps.Isid.*, 440b, *cf.* 441a.
15. *PL*, LXXXIV, 395 A ; Hahn, *Symbole*, 237 ; Hinschius, 376b.
16. *PL*, LXXXIV, 456 B-C ; Hahn, 246 *sq.* ; Hinschius, 407a.
17. *PL*, LXXXIV, 506 D *sq.*, *cf.* 508 B.

voinţă îngemănată par să iasă din uz din Crezuri. Raban Maurul le mai menţionează încă o dată, însă cu o conotaţie negativă[18] şi doar *gigas geminae substantiae* mai apare ocazional în scrierile christologice din secolul al XII-lea ca o modalitate de a respinge teza conform căreia Christos era *geminatus* înainte de Întrupare[19].

Anonimul Normand era familiarizat cu actele conciliilor spaniole, care constituiau o secţiune a anumitor versiuni ale Decretalelor Pseudo-Isidoriene. Normandul a folosit şi a citat această colecţie în mod repetat; chiar a şi evaluat conciliile spaniole cu o anumită circumspecţie pentru a dovedi că regii vizigoţi – în calitate de regi, nu de împăraţi – convocau, dirijau şi prezidau în mod obişnuit sinoadele Bisericii lor teritoriale, tot aşa cum împăraţii convocau, dirijau şi prezidau conciliile Bisericii universale. Aşadar, modelul vizigot era un precedent important care, mai simplu decât modelul imperial, putea fi aplicat condiţiilor anglo-normande într-o perioadă în care nu fusese încă formulată afirmaţia *rex est imperator in regno sua*[20]. Probabil,

18. Hahn, *Symbole*, 357: „quia nec geminavit utriusque substantiae integritas personam, nec confudit geminam unitas personae substantiam". Vezi şi Leon cel Mare, ep. 33, *PL*, LIV, 797 („*gemina natura*"), şi Grigore cel Mare, *Moralia*, XVIII, 85, *PL*, LXXVI, 90 B („nec naturarum distinctione geminatus"), contra lui Nestorius. Beda, *Expositio Actuum Apostolorum*, ed. M.L.W. Laistner (Cambridge, Mass., 1939), 51, este foarte clar în privinţa pericolului *geminatio*: „[...] ne Christi naturam geminare et in Nestorii dogma cadere videamur".

19. Christos ca *gigas* derivă din Psalmul 18, 6 („tanquam sponsus procedens de thalamo suo, exsultavit ut gigas ad currendam viam"), a cărui folosire acoperă arii neaşteptate, de la liturghia armeană la cultul regilor din Franţa secolului al XVII-lea; vezi, pentru utilizările mai timpurii, F.J. Dölger, *Sol salutis* (ed. a II-a, Münster, 1925), 217, şi *Die Sonne der Gerechtigkeit* (Münster, 1918), 102 *sqq.*; vezi şi A. Alföldi, „Der iranische Weltriese auf archäologischen Denkmälern", *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte*, XL (1949-1950), 24. E posibil ca expresia *gigas geminae substantiae* să fi devenit cunoscută prin intermediul lui (Pseudo[?]-) Ambrozie, *Hymns*, IV, 15, *PL*, XVI, 1474: „Procedens de thalamo suo,/ Pudoris aula regia,/ Geminae Gigas substantiae,/ Alacris ut currat viam". Vezi *infra*, nn. 63 *sqq.* Metafora desemnează sporadic *natura duplex* a lui Christos; vezi, *e.g.*, Rangerius din Lucca (m. cca 1112), *Liber de anulo et baculo*, rândurile 26 *sq.*, *MGH*, *LdL*, II, 509. Mai târziu în secolul al XII-lea, „gigantul cu o substanţă geamănă" pare să fi devenit o caracteristică a şcolii aşa-numitului nihilism christologic, respins de al Treilea Conciliu de la Lateran, în 1179 (*cf.* Hefele, *Konziliengeschichte*, V [1886], 616, 719). Vezi, *e.g.*, Petru din Poitiers, *Sententiae*, IV, 7, *PL*, CCXI, 1161 C: „Viam quam geminae gigas substantiae exsultando cucurrit [...]". Mai departe, *Quaestiones Varsavienses trinitariae et christologicae*, ed. F. Stegmüller, în *Miscellanea Giovanni Mercati* (Studi e Testi, 122; Vatican, 1946), II, 306, §15: „Coepit esse gigas geminae substantiae biformisque naturae, divinae scilicet et humanae". Petru Lombardul, *In Ep. ad Romanos*, c. 1, *PL*, CXCI, 1307 C, 1308 A, pare să folosească doar expresia *gemina substantia*. Vezi, totuşi, *Prooemium* la Magister Vacarius, *Opusculum de assumpto homine*, editat de Maitland, „Magistri Vacarii Summa de Matrimonio", *Law Quarterly Review*, XIII (1897), 143, care era împotriva nihilismului Lombardului: „Et quod homo cum sit persona, ipse [Jesus] tamen assumptus dicitur et non ipsa persona. Et quod Christus et dominus glorie et gigas gemine substantie duarum sint substantiarum nomina". Vezi, în general, Joseph de Ghellinck, „Magister Vacarius: Un juriste théologien peu aimable pour les canonistes", *Revue d'histoire ecclésiastique*, XLIV (1949), 173-178, cu întreaga bibliografie.

20. *MGH*, *LdL*, III, 675, 16 *sqq.*, unde lucrările Anonimului arată foarte limpede diferenţa dintre împărat şi regi (vezi *infra*, n. 47). El remarcă, totuşi, că regii vizigoţi exercitaseră aceeaşi

Anonimul Normand a împrumutat metafora „îngemănării" regale de la conciliile spaniole. Ar putea părea curios că el a transferat în doctrina sa evident christocentrică a regalităţii singura expresie care, din punct de vedere christologic, avea o nuanţă nestoriană şi adopţianistă, *gemina persona*. Dar el nu-i putea atribui regelui o „natură" divină, după ce repetase de atâtea ori că regele *nu* era divin prin natură, ci prin graţie. Axioma *deificatio*, de a deveni Dumnezeu în opoziţie cu a fi Dumnezeu, a conferit christologiei regale din jurul anului 1100 o anumită afinitate cu formulele nestoriene şi adopţianiste[21].

Autorul a explorat în detaliu posibilităţile implicate de ideea sa de capacităţi duale ale regelui ca imagine a lui Christos. Acest concept a devenit, de fapt, vehiculul pentru toate celelalte construcţii ale sale, la fel de solide şi dezvoltate cu tot atâta abilitate ca teoriile juriştilor tudorieni. Anonimului îi plăcea să jongleze cu cele două persoane ale regelui, dar în acelaşi fel el contrapune constant imaginea lui Isus *Christus* şi cea a lui Isus *christus*, Unsul Etern şi cel botezat în apa Iordanului în timpul misiunii sale pe Pământ[22]. Autorul duce aceste dihotomii chiar mai departe, până în

---

putere asupra Bisericii ca şi împăraţii şi conchide (675, 27 *sqq.*) că regii au în linii mari puteri cvasi-imperiale asupra Bisericii: „Unde manifestum est reges habere sacrosanctam potestatem ecclesiastici regiminis super ipsos etiam pontifices Domini et imperium super cos". Conceptul de *rex imperator* s-a dezvoltat relativ devreme în Anglia, chiar dacă unele dintre referinţele sugerate de Carl Erdmann, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters* (Berlin, 1951), 15 *sqq.*, 38 *sqq.*, s-au dovedit a fi falsuri, probabil din secolul al XII-lea; vezi Richard Drögereit, „Kaiseridee und Kaisertitel bei den Angelsachsen", *ZfRG*, germ.Abt., LXIX (1952), 24-73; vezi şi W. Holtzmann, „Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen", *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, VII (1953), 19, n. 20, pentru o remarcă făcută, potrivit lui Ioan din Salisbury, de Henric al II-lea; de asemenea, Post, „Two Notes", 303. Pentru doctrină, vezi Calasso, *Glossatori*, 35 *sqq.* (pentru Anglia), şi, în general, Sergio Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milano, 1951), care include şi cea mai recentă discuţie a lui Gaines Post, „Two Notes", *Traditio*, IX (1954), 296 *sqq.* Dreptul de a convoca concilii nu pare să fi fost inclus printre drepturile pe care *rex imperator* le pretindea în mod normal, deşi în Anglia acest lucru se va schimba odată cu Reforma; vezi, *e.g.*, episcopul John Jewel, *Apology of the Church of England* (1560), contra lui Thomas Harding (în *The Works of John Jewel* [Cambridge, 1848], III, 98: *cf.* Frances A. Yates, „Queen Elizabeth as Astraea", *Warburg Journal*, X [1947], 39 *sq.*), ale cărui argumente amintesc uneori de cele ale Anonimului Normand.

21. Dacă Anonimul menţionează (667, 6) că regele şi episcopul „sunt et dii et christi per adoptionis spiritum" şi că (675,12) regele este „alter Christus per adoptionem post Christum", acestea şi alte expresii similare nu au nimic de-a face cu „Adopţianismul", cu cu Romani 8, 15, şi în consecinţă cu *Spiritus adoptionis* de la botez. Vezi, despre „divinităţi" prin adopţie, Kantorowicz, „Deus per naturam", 256, 262; trebuie adăugat Honorius din Autun (Honorius Augustodunensis) cu *Summa gloria*, c. 5, *MGH*, *LdL*, III, 66 *sq.*, care afirmă că preoţii sunt numiţi *filii Dei, dii, christi, angeli*, în timp ce regii sunt doar *filii hominum*, ceea ce dovedeşte „[quantum] divina auctoritate sacerdotes in dignitate reges precellunt".

22. Botezul lui Christos în apa Iordanului (Fapte 10, 38; *cf.* Isaia 61, 1 şi Luca 4, 18) a fost interpretat şi ca o „Încoronare a lui Christos", subiect care necesită o investigaţie istorică şi, în primul rând, arheologică. Vezi, pentru porumbelul coborând cu o coroană, cutia aurită din secolele al V-lea sau al VI-lea din Colecţia Dumbarton Oaks, reprodusă în *The Walters*

Antichitatea păgână, şi ajunge astfel la cele mai neobişnuite rezultate. Deşi pare straniu, poate fi acceptată sugestia potrivit căreia acei *reges christi* din Vechiul Testament, care îl prefigurau pe *Christus regnaturus* din Ceruri, ar trebui consideraţi – ca regi –, într-un anumit sens, superiori umilului Christos din Nazaret înainte de Înălţare. Dar este realmente deconcertant să găsim o relaţie similară între împăratul roman şi Dumnezeul întrupat, mai exact între Tiberius şi Isus[23].

Isus, Fiul Omului, este cel care i se supune lui Tiberius atunci când plăteşte banii pentru tribut[24]. Dar cărui Tiberius îi erau înmânaţi aceşti bani? În interpretarea proprie a episodului, Anonimul creează o altă *gemina persona* în împăratul Tiberius:

Art Gallery: Early Christian şi Byzantine Art (Baltimore, 1947), gr. CXIX, B; mai departe, Adolf Goldschmidt, *Karolingische Elfenbeinskulpturen* (Berlin, 1914), I, n. 154, gr. LXV; şi, pentru Anglia, Benedicţionalul lui Aethelwold (963-984), în J. Strzygowski, *Iconographie der Taufe Christi* (München, 1885), 59, gr. XVIII, 4.

23. Pentru interpretarea pasajului următor, vezi Williams, *Norman Anonymous*, 131 *sq.* Se poate ca Anonimul să-l fi considerat pe împăratul roman tot un „uns" în sensul în care Cyrus era un *christus Domini* conform lui Isaia 45, 1. Vezi, *e.g.*, Haymon, episcop de Halberstadt (841-853), *Commentarium in Isaiam*, c. 45, *PL*, CXVI, 942 D: „Christus interpretatur unctus. Antiquitus enim in populo Judaeorum, quemadmodum apud Romanos diadema, faciebant et regem. [...] Quare ergo appellatur Cyrus christus, cum non sit perunctus de oleo benedictionis? Quia *dignitas imperialis* [Cyrus era fondatorul sau „împăratul" celei de-a doua Monarhii a lumii – adică persane] pro chrismate ei fuit. Haec dicit Dominus «christo meo» pro eo quod est «christo suo»: vel uncto suo, hoc est, regi suo". Pentru Beda, *In Esdram et Nehemian Prophetas*, c. 1, *PL*, XCI, 811, Cyrus este o prefigurare a lui Christos: „At vero juxta mysticos sensus Cyrus rex Dominum Salvatorem et nomine [*κύριος?*] designat et factis. [...] Assimilavit namque eum Deus filio suo, quamvis ipse Deum se assimilantem minime cognoverit; primum in eo quod Christum suum eum cognominare dignatus est [...]. Assimilavit ergo Cyrum Dominus unigenito Filio suo, Deo et Domino nostro Jesu Christo [...]". Autorii greci se limitează de obicei la a explica faptul că Cyrus era numit „uns" în calitate de rege chemat de către Dumnezeu să guverneze; vezi, *e.g.*, Chiril din Alexandria, *In Isaiam*, IV, *Oratio ii* (= *Is.*, 45), *PGr*, LXX, 950 D – 951 A; Procopius din Gaza, *In Isaiam*, c. 45, *PGr*, LXXXVII, 2418. Aflându-se într-un permanent conflict cu puterea persană, grecii manifestau, se pare, mai puţină simpatie pentru Cyrus, deşi era recunoscut ca persoană care împlinea voinţa divină. Vezi, *e.g.*, Skolionul lui Chiril, ed. F.C. Conybeare, *The Armenian Version of Revelations and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter* (Londra, 1907), 169; „Şi deşi omul [Cyrus] era un idolatru, el este numit Uns pe motivul că a fost uns întru regalitate prin poruncă de sus: el a fost ales de Dumnezeu să-i supună pe babilonieni". În acest sens, Tiberius avea cu siguranţă un loc important în economia mântuirii.

24. Matei 22, 21 a jucat, după cum se ştie, un rol important în teoria politică medievală; vezi, *e.g.*, Max Hackelsperger, *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke* (München, diss., 1934), 29 *sq.*, despre tributul pentru Caesar în literatura Luptei pentru Învestitură. Anonimul este poate cel mai aproape de (Pseudo-) Ambrozie, *In epist. ad Roman.*, XIII, 6, *PL*, XVII, 172 A-B: „[...] principi enim suo, qui vicem Dei agit, sicut Deo subiiciuntur [...]. Unde et Dominus: «Reddite etc.» Huic ergo subiiciendi sunt sicut Deo [...]". Autorul acestui comentariu a fost probabil aşa-numitul Ambrosiaster; *cf.* E. Dekkers şi A. Gaar, *Clavis patrum Latinorum* (Sacris erudiri, III, Bruges şi Haga, 1951), 30, n. 184. Faptul că tributul era plătit *ad scandalum vitandum* este o interpretare surprinzător de precară, ce nu pare să-l preceadă pe Toma din Aquino, *Summa theol.* [vol. I, trad în lb. rom. coordonată de Alexander

El a spus „Daţi-i Caesarului ce este al Caesarului", şi nu „lui Tiberius ceea ce este al lui Tiberius". Dă-i puterii (*potestas*), şi nu persoanei. Persoana nu valorează nimic, dar puterea este justă. Nedrept este Tiberius, dar bun este Caesar. Nu-i da ceea ce este al său persoanei care nu valorează nimic, nu nelegiuitului Tiberius, ci puterii drepte şi bunului Caesar... „Dă-i", i-a spus El [lui Petru], „pentru Mine şi pentru tine puterii drepte şi bunului Caesar, cărora, pe potriva umanităţii noastre, le suntem supuşi..." Căci El ştia că era drept să i se dea Caesarului ce era al Caesarului... Prin asta, a făcut dreptate. Căci era drept ca slăbiciunea umană să se încline în faţa acelei *divina potestas*. Prin umanitatea sa, Christos era atunci slab, în timp ce *potestas* a lui Caesar era divină[25].

Despre acest pasaj se poate spune măcar că reprezintă o prelucrare extraordinară a unui principiu şi că, deşi rămâne în sfera conceptelor obişnuite, este totuşi opus acestora. Glorificarea în sine a acestei *potestas* este în armonie cu învăţăturile Bisericii ca şi doctrina „supunerii chiar şi cu preţul suferinţei"[26]. Ne vine în minte povestea emoţionantă a episcopului unui oraş la ale cărui porţi bătea teribilul rege al hunilor: „Eu sunt Attila, biciul lui Dumnezeu". Episcopul a răspuns simplu: „Să intre slujitorul lui Dumnezeu" şi a deschis porţile pentru a fi ucis în timp ce murmura către invadator binecuvântarea: *Benedictus qui venit in nomine Domini*. Episcopul cinstise, chiar şi în persoana lui Attila, maiestatea divină[27].

Fără îndoială, această legendă reflectă un caz extrem de ascultare pasivă şi de supunere creştină faţă de putere, în spiritul învăţăturii Apostolului: „iar cele [stăpânirile]

Baumgarten, pref. de Adriano Oliva, O.P., Editura Polirom, Iaşi, 2009 – *n.tr.*], IIa-IIae, q. 10, ad 1: „Sicut etiam Dominus Matth. XVII ostendit, quod poterat se a tributo excusare, quia liberi sunt filii; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum". Vezi pentru această problemă şi E. Gilson, *Dante the Philosopher* (New York, 1949), 208, n. 1.

25. *MGH, LdL*, III, 671, 35 *sqq.*: „Reddite potestati, non persone. Persona enim nequam, sed iusta potestas. Iniquus Tyberius, sed bonus cesar. Reddite ergo non persone nequam, non iniquo Tyberio, sed iuste potestati et bono cesari que sua sunt [...]. «Da», inquit, «pro me et te, iuste potestati et bono cesari, cui secundum hominem subditi sumus» [...]. Sciebat enim hoc pertinere ad iusticiam, ut redderet cesari que sunt cesaris. [...] Sed in iis omnibus implevit iusticiam. Iustum quippe erat, ut humana infirmitas divine subderetur potestati. Christus namque secundum hominem tunc infirmus erat, cesaris vero potestas divina".

26. Autoritatea pentru această atitudine era, *e.g.*, I Petru 2, 13-18. Supunerea faţă de tirani se opunea gândirii politice greceşti, deşi nu pare să fi fost în dezacord cu tradiţia iudaică: tiranii, precum cutremurele sau epidemiile, sunt trimişi de Dumnezeu ca o formă de pedeapsă, potrivit lui Philo; vezi Erwin R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven, 1938), 100. Un poem despre banii de tribut, de Amarcius (cca 1080-1100), spune explicit:

> Reges ergo boni venerandi et sunt imitandi,
> Perversi non sunt imitandi, sed venerandi.

Cf. Erdmann, *Ideenwelt*, 133. Vezi, în general, pentru epoca Luptei pentru Învestitură, G. Tellenbach, *Church, State, and Christian Society at the Time of the Investiture Contest* (Oxford, 1938), pe lângă Hackelsperger (*supra*, n. 24).

27. Ioan din Salisbury, *Policraticus*, 514 b, ed. Webb (Oxford, 1909), I, 236.

ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite". Şi Anonimul Normand a dus la extrem divinitatea puterii *per se* atunci când a plasat deasupra umanităţii Dumnezeului-om divinitatea Caesarului din omul Tiberius. Aici, ca şi în altă parte, autorul porneşte de la ideea sa fixă a „îngemănării" conducerii în general, indiferent dacă acel conducător este un rege evreu, un principe creştin sau un împărat păgân. Integrează personalitatea dual㠹 a zeilor şi a regilor în sistemul său ingenios şi transformă cu pricepere această *geminatio* în resort al tuturor argumentelor sale. Împăratul Tiberius apare ca o fiinţă „îngemănată" în aceeaşi măsură ca însuşi Dumnezeul-om. Ca om, Tiberius este nelegiuit, dar este divin în calitate de Caesar, este divin ca întrupare a Puterii, este *deus* şi, în raport cu Isus, *dominus*. Iar personalitatea dual㠹 a lui Tiberius devine mai precumpănitoare – aproape iremediabil – când această *gemina persona* imperială este comparată cu altă *gemina persona*, Isus Christos, *unigenitus* prin divinitatea sa şi *primogenitus* prin umanitatea Sa – distincţie pe care Anonimul o va folosi şi pentru regele său[28].

Astfel, din confruntarea celor două personalităţi rezultă cel mai straniu chiasm imaginabil. *Potestas* a lui Tiberius *qua* Caesar pare să capete un „nimb", în timp ce, prin supunerea sa umană, Christos este privat de el. Totuşi, nelegiuitul Tiberius nu are nimb în corpul său natural individual, în timp ce Dumnezeul întrupat şi individuat, deşi *Deus absconditus*, are aureolă chiar şi ca simplu om[29].

Totuşi, Anonimul Normand nu se opreşte la acest punct. Cu argumente similare, arată că episcopul este la rândul său o *gemina persona*, astfel încât, din acest punct de vedere, nu există nici o diferenţă între rege şi episcop. Se înregistrează, totuşi, o diferenţă de rang, iar autorul demonstrează această deosebire de *ordo* între rege şi episcop printr-o nouă geminaţie: deşi distinge între *Rege* ca Christos şi *Preot* ca Christos, transformă această dualitate într-o antiteză şi o echivalează nu doar cu naturile divină şi umană ale Dumnezeului-om (după cum era obiceiul), ci şi cu funcţiile regale şi sacerdotale de pe pământ.

> Ambii [rege şi episcop] sunt *Christus et Deus* în spirit, iar în exercitarea funcţiei, acţionează ca antitipuri şi imagini ale lui Christos şi ale lui Dumnezeu: preotul al Preotului, regele al Regelui – preotul acţionează ca antitip al funcţiei şi naturii inferioare, adică al umanităţii Sale, regele ca antitip al funcţiei şi naturii superioare, adică al divinităţii Sale[30].

---

28. *MGH*, *LdL*, III, 669, 35 *sqq.*: „[...] sacerdotes quidem unxit [Deus] sicut apostolos suos unctione spirituali, regem vero sicut filium suum primogenitum et ante secula genitum pre omnibus participibus suis" (*cf.* Psalmi 43, 10).
29. Maitland, care avea un minunat talent pentru a descrie o asemenea dezordine ordonată, i-a dedicat din păcate un singur rând Anonimului, „care făcea afirmaţii ce ar fi primit aprobarea lui Marsiglio şi Wycliffe". Vezi introducerea sa la Gierke, *Political Theories*, xliv.
30. *MGH*, *LdL*, III, 667, 8 *sqq.*: „Unde et uterque in spiritu et Christus et deus est, et in officio figura et imago Christi et Dei est. Sacerdos sacerdotis, rex regis. Sacerdos inferioris officii et naturae, id est humanitatis, rex superioris, id est divinitatis". Cele mai multe dintre argumentele citate până acum care dovedesc *gemina natura* a regelui sunt valabile şi în privinţa episcopului. Căci deşi episcopul este imaginea lui „Christos Preotul", el se bucură, într-o anumită măsură, prin „natura şi funcţia superioară", de regalitatea şi divinitatea lui Christos şi viceversa; vezi *ibid.*, 665, 36 *sqq.*: „[...] et rex sacerdos et sacerdos rex [...] iure

Şi asta nu este tot, întrucât Anonimul foloseşte o formă a metodei sale de separare a personalităţii pentru orice altă fiinţă, persoană sau instituţie. Exista o veche dispută şi competiţie între Canterbury şi York în privinţa supremaţiei unuia dintre aceste arhiepiscopate. De ce, se întreabă Anonimul, pretind ele această supremaţie? Datorită cărămizilor şi pietrelor bisericii din Canterbury? Sau clădirea catedralei din Canterbury se pretinde a fi superioară celei a catedralei din York? Se pare că nu este vorba nici despre pietre, nici despre clădirea bisericii din Canterbury, ci Biserica imaterială din Canterbury, Arhiepiscopia, îşi revendică superioritatea. Unde ar putea fi identificată superioritatea unui arhiepiscop asupra altuia? *In eone quod homo est, an in eo quod archiepiscopus est ?*

E adevărat că, în final, autorul respinge toate revendicările, dar ideea principală este că, folosind tacticile sale obişnuite, pune faţă în faţă *homo* cu *archiepiscopus*, omul cu funcţia şi „cărămizile" din Canterbury cu „Arhiepiscopatul" din Canterbury, tot aşa cum, cu altă ocazie, a pus faţă în faţă „cerul corporeal" şi „cerul imaterial"[31]. Într-o manieră similară, scindează unitatea pontifului roman, pune în opoziţie funcţia cu persoana papei şi confruntă, am putea spune prin analogie, „corpul politic" al papei cu „corpul natural" al acestuia – adăugând, totuşi, în acest caz un nivel „infra-uman" pentru papa care ar putea fi un *peccator*[32].

---

potest appellari. Nam et sacerdotis est in spiritu Christi regere populum". În mod similar, Hugo de Fleury, *De regia potestate*, I, 10, *MGH*, *LdL*, II, 477, 21 : „Hic [sacerdos] [...] sal terrae vocatur, et rex propter ducatum, quem praebere populo debet, et *angelus*, quia bona nuntiat, et pastor, quia divini verbi dapibus homines explet" ; *ibid.*, 477, 38 : „Nam et regalem dignitatem habere [...] videtur episcopus". Dar episcopul trebuie să acţioneze ca mijlocitor „inter regem et oves sibi creditas". Preotul în calitate de *rex* are o istorie îndelungată, comparabilă cu a regelui ca *sacerdos*. Vezi, *e.g.*, *Didascalia Apostolorum*, II, 34, ed. R. Hugh Connolly (Oxford, 1929). 96, 17 *sqq.*, sau Pseudo-Clementinele *Recognitiones*, I, 46, *PGr*, I, 1234 A : „pontifex Aaron, chrismatis compositione perunctus, princeps populi fuit, et tanquam rex [...] iudicandi plebem sorte suscepta de mundis immundisque iudicabat" ; *cf.* Hinschius, *Decret.Ps.Isid.*, 53. Totuşi, de la aceste premise, ar putea fi trase concluziile opuse. Vezi, *e.g.*, Iacob din Viterbo, *De regimine christiano*, II, c. 4, ed. H.X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église : Jaques de Viterbe, „De regimine christiano"* (Paris, 1926), 199, care admite că Christos Regele este mai demn şi superior lui Christos Preotul : „Est enim sacerdos in quantum homo, rex autem est et in quantum Deus et in quantum homo [...] et sic maior dignitas importatur ex eo, quod rex dicitur, quam ex eo, quod sacerdos". Dar apoi conchide : „Quare et in prelatis ecclesie superior est potestas regalis, que dicitur iurisdictionis, quam sacerdotalis, que dicitur ordinis". Vezi R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Stuttgart, 1903), 144 *sq.* ; Martin Grabmann, „Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo", *Episcopus : Festschrift für Kardinal Michael von Faulhaber* (Regensburg, 1949), 190 *sq.*

31. *Tractate XXIX*, în Böhmer, *Kirche und Staat*, 479. Argumentele de acest tip nu sunt rare. Vezi, *e.g.*, Isidor, *Etym.*, XV, 2, 1 („civitas autem non saxa, sed habitatores vocantur") ; vezi şi *infra*, n. 99 ; mai departe, Maitland, *Sel. Ess.*, 90 („biserica nu este reprezentată nici de clădire, nici de pereţi, ci trebuie înţeleasă ca *ecclesia spiritualis*"). Vezi *infra*, n. 47, pentru „cer" şi „ceruri".
32. Böhmer, *Kirche und Staat*, 436 *sq.*

Care este principala chestiune subiacentă a teoriilor politice ale Anonimului Normand care dezvăluie atât de clar influenţa metodei dialectice de la confluenţa secolelor al XI-lea şi al XII-lea şi care este semnificaţia acestor nenumărate „geminaţii" ? Nu distincţia dintre Funcţie şi Persoană este cea cu adevărat surprinzătoare, căci aceasta nu era chiar necunoscută în Evul Mediu timpuriu. Autorul însuşi îl citează pe Sfântul Augustin, vorbind despre obligaţia regelui de a-l servi pe Dumnezeu : „Una e când îl serveşte [pe Dumnezeu] ca om şi alta când îl slujeşte pentru că este rege"[33]. Distincţia dintre funcţie şi persoană era puternic subliniată şi într-o lege a regelui Recesvinth din 653, care, prin intermediul materialelor spaniole din Decretalele Pseudo-Isidoriene, era larg cunoscută. În acea lege, regele vizigot arăta că nu persoana regală trebuia onorată, ci puterea regală : nu mediocritatea personală a regelui, ci caracterul său sublim : „Drepturile, nu persoana, îl fac pe rege"[34]. Cu schimbările de rigoare, o asemenea distincţie a fost formulată şi într-o scrisoare a lui Humbert de Silva Candida către Patriarhul Cerularie : [*Papa*] *qualis Petrus officio* [...] *non qualis Petrus merito* – „Papa este asemenea lui Petru prin funcţia sa [...] şi nu prin meritele sale"[35]. În timpul marelui conflict dintre imperiu şi papalitate, împăratul Henric al IV-lea a trasat o linie clară separând funcţia papală de persoana lui Hildebrand atunci când a pronunţat sentinţa de destituire a lui Grigore al VII-lea[36].

Toate aceste trăsături se găsesc, mai mult sau mai puţin evidente, şi în scrierile pamfletistului normand. Acesta se distinge de alţii prin filozofia care îi susţine şi îi edifică teoria şi prin faptul că duplicarea persoanelor regelui nu se bazează pe lege

33. *MGH*, *LdL*, III, 673, 24 : „Aliter enim servit quia homo est, aliter quia etiam rex est". Augustin, *Ep.* CLXXXV, c. 5, 19, ed. A. Goldbacher (*CSEL.*, LVII), 17, 21, frecvent citata scrisoare *Ad Bonifacium* ; vezi, pentru locul citat aici, *Decretum Gratiani*, c. 42, C. XXIII, q. 4, ed. Friedberg, I, 923, deşi poate fi găsit şi în colecţii mai vechi, *e.g.*, în Ivo de Chartres, *Decretum*, X, 121, *PL*, CLXI, 727, interesante în măsura în care există alte legături între Ivo şi Anonim ; vezi Williams, *Norman Anonymous*, 55 *sqq.*

34. *PL*, LXXXIV, 431 A ; Hinschius, *Decret. Ps. Isid.*, 392 : „Regalis proinde ordo ex hoc cuncta sibi deberi convincit, ex quo se regere cuncta cognoscit ; et inde conquisita non alteri quam sibi iuste defendit ; unde non personae, sed potentiae suae haec deberi non ambigit. Regem enim iura faciunt, non persona ; quia nec constat sui mediocritate sed sublimitatis honore. Quae ergo honori debent, honors serviant, et quae reges accumulant, regno relinquant". Noţiunea de *onoare* se apropie foarte mult de înţelesul lui *dignitas* din teoria politică ulterioară (*infra*, cap. VII). Principiul revelat în ultimele cuvinte – „ce adună regii lasă regatului" – nu a fost cu siguranţă luat în seamă în perioada carolingiană şi ulterior. O excepţie o constituie cuvintele pe care Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 7, ed. H. Bresslau (*MGH*, *SS. r. Germ.*), 29 *sq.*, urmându-i probabil pe autorii antici, i le atribuie lui Conrad al II-lea : „Si periit rex, regnum remansit, sicut navis remanet cuius gubernator cadit. Aedes [distrus de poporul din Pavia] *publicae* fuerunt, non *privatae*" ; *cf.* A. Solmi, „La distruzzione del palazzo regio in Pavia nell' anno 1024", *Rendiconti dell' Istituto Lombardo di scienze e lettere*, LVII (1924), 97 *sqq.*

35. Anton Michel, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform* (*MGH*, *Schriften*, VII ; Leipzig, 1943), 32, n. 1.

36. Vezi scrisorile regelui din 1076 (*H. dei gratia rex Hildebrando*), ed. C. Erdmann, *Die Briefe Heinrichs IV.* (*MGH*, Deutsches Mittelalter, I, Leipzig, 1937), 14 *sq.*, nn. 11 şi 12 ; vezi şi C. Erdmann şi D. von Gladiss, „Gottschalk von Aachen im Dienste Heinrichs IV.", *DA*, III (1939), 168.

sau pe constituţie, ci pe teologie : oglindeşte duplicarea naturilor în Christos. Regele este personificarea perfectă a lui Christos pe pământ. Întrucât modelul divin al regelui este în acelaşi timp Dumnezeu şi om, *christomimētēs*-ul regal trebuie să corespundă acestei duplicări şi întrucât modelul divin este în acelaşi timp rege şi preot, regalitatea şi sacerdoţiul lui Christos trebuie să se reflecte şi în vicarii săi, şi anume în Rege şi în Episcop, care sunt în acelaşi timp *personae mixtae* (spirituală şi seculară) şi *personae geminatae* (umană prin natură şi divină prin graţie)[37]. În orice caz, teoriile Anonimului nu se concentrează asupra noţiunii de *funcţie* în opoziţie cu omul, nici pe consideraţii sociale sau constituţionale ; ele sunt christologice şi christocentrice.

Susţinut de noua mişcare dialectică şi influenţat, poate în mod direct, de Ivo de Chartres[38], Anonimul a folosit metoda sa de divizare a unităţii celor două naturi ale lui Christos, apoi a transferat rezultatele, printr-o analogie îndrăzneaţă, către acea *imago Christi* regală de pe pământ. Accentul deosebit pus pe ideea de *Rex imago Christi* (mai degrabă decât *Dei* !) evidenţiază faptul că analogia dintre Dumnezeu-om şi imaginea Sa nu ar trebui căutată într-o distincţie funcţională între „funcţie" şi „om". Întrucât ar fi dificil, dacă nu chiar imposibil, ca natura divină a lui Christos să fie interpretată ca o „funcţie", de vreme ce natura divină se află în „Fiinţa" Sa. Iar Anonimul vede în acelaşi fel în regele său două forme diferite de „fiinţă" : una naturală sau individuală, iar cealaltă consacrată sau (după cum o numeşte autorul) deificată şi apoteozată[39]. Pe scurt, viziunea autorului normand a regelui ca *persona geminata* este ontologică şi, ca o emanaţie a acţiunii sacramentale şi liturgice îndeplinite în faţa altarului, este şi liturgică. Viziunea lui este, în ansamblu, mai apropiată de liturghie, de acţiunea sfântă care e ea însăşi imagine şi realitate în acelaşi timp, decât de distincţia capacităţilor funcţionale şi competenţelor constituţionale sau de conceptele de funcţie şi demnitate în opoziţie cu omul. Nu este nici un dubiu că dialectica autorului ameninţă să rupă unicitatea ontologică plasând cele două naturi una împotriva celeilalte. Această facilitare periculoasă este lucrul pe care Anonimul îl are în comun cu evoluţiile intelectuale ale epocii sale. Dar ar fi o eroare gravă ignorarea stratului ontologic primar pe baza căruia Anonimul Normand şi-a construit structura filozofiei sale a regalităţii centrată, fără nici un fel de ambiguităţi, pe Christos şi, deci, liturgică[40].

---

37. Pasajul citat *supra*, n. 9, se referă şi la episcopi sau prelaţi ; *cf.* n. 30.
38. În legătură cu Ivo de Chartres şi Anonimul, vezi Williams, *Norman Anonymous*, 55 *sqq.*
39. Vezi *supra*, n. 13.
40. Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelaltters* (*MGH*, *Schriften*, II, Leipzig, 1938), 28 *sqq.*, a făcut câteva scurte, dar foarte pertinente remarci asupra Tratatelor Anonimului (numite înainte Tratatele de la York) : „Nie zuvor und nie nachher hat der Christus König-Gedanke die politische Theorie so beherrscht wie im Yorker Tractat". Williams, *Norman Anonymous*, 190, este puţin mai precis atunci când ajunge la următoarea concluzie : „Teoria ecleziastico-politică a Anonimului este christocentrică, dar Christosul pe care regele său îl imită şi a cărui putere o împărtăşeşte este Christosul Regal Etern Preaslăvit, pentru care Răstignirea nu a fost decât un incident asupra căruia aveau să cugete preoţii. Christologia a devenit aproape complet regalizată". Faptul că această evoluţie către

Această filozofie nu a fost cea a perioadei ulterioare. S-a observat adesea şi i s-a imputat Anonimului Normand că pamfletele sale anti-hierocratice pătimaşe, pătrunse de o credinţă mistică în puterea oncţiunilor sacramentale, nu au avut nici un efect practic asupra epocii în care au fost scrise. Acest lucru este corect. Într-adevăr, victoria papalităţii reformator-revoluţionare în urma Luptei pentru Învestitură şi ascensiunea imperiului clerical sub conducerea papală, care a monopolizat straturile spirituale şi le-a transformat într-un domeniu sacerdotal, au zădărnicit toate eforturile de a continua sau de a reînnoi tiparul regalo-sacerdotal al regalităţii liturgice pe care Anonimul l-a apărat cu atâta înverşunare. Pe de altă parte, noile state teritoriale care au început să se dezvolte începând cu secolul al XII-lea erau în mod deschis seculare, în pofida unor împrumuturi considerabile din modelul ecleziastic şi ierarhic; legea seculară, incluzând Dreptul Canon secularizat, mai degrabă decât efectele sfântului mir, erau folosite pentru a justifica sanctitatea conducătorului. Astfel, ideile Anonimului Normand nu au avut vreo rezonanţă nici în tabăra ecleziastică, nici în cea seculară. Perspectiva sa asupra autorităţii era inacceptabilă pentru Biserică şi nu mai reprezenta un interes major pentru statul secular. Aşadar, în pofida modernismului metodei sale dialectice şi antitetice, modelul regalităţii christice pentru care militase acesta aparţinea trecutului. El este bastionul idealurilor perioadei ottoniene şi saliene timpurii, precum şi al Angliei anglo-saxone, iar în tratatele sale reuneşte, de fapt, ideile politice din secolele al X-lea şi al XI-lea. Dar, ca orice bard care glorifică o epocă apusă, supraevaluează şi pune prea mult accent pe idealurile trecute şi astfel devine exponentul principal al teoriei christocentrice a regalităţii în forma ei cea mai concentrată, cea mai solidă şi extremă. Aşadar, tratatele sale trebuie folosite nu ca o reflecţie a idealurilor valide în epoca sa sau anticipând viitorul, ci ca o oglindă care amplifică şi prin aceasta distorsionează uşor idealurile curente din perioada anterioară[41]. Dovezile iconografice susţin această aserţiune.

2. Frontispiciul Evangheliilor de la Aachen

Un tip romanic de crucifix, cunoscut drept *Volto santo* şi înfăţişându-l pe Răstignit cu o diademă imperială pe cap şi cu purpură pe umeri, oferă poate cea mai lapidară formulă iconografică a caracterelor simultane, regal şi sacrificial, ale Dumnezeului-om[42]. Brevitatea compactă şi concizia acelei formule sunt atât de izbitoare, încât imaginea

---

o supra-accentuare a Christosului Preaslăvit ar trebui privită în contextul general european, de care Williams este conştient, a fost discutat recent de Josef Andreas Jungmann, „Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter", *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXIX (1947), 36-99.

41. Vezi „Rezumatul" lui Williams, *Norman Anonymous*, 199 *sqq.*

42. Pentru *Volto Santo*, vezi A. Kingsley Porter, *Spanish Romanesque Sculpture* (New York, 1929), II, gr. 63 *sqq.*; G. Schürer şi J.M. Ritz, *Sankt Kümmernis und Volto Santo* (Forschungen zur Volkskunde, XIII-XV, Düsseldorf, 1934) cu întreaga bibliografie; vezi şi Clairece Black, „The Origin of the Lucchese Cross Form", *Marsyas*, I (1941), 27-40.

nu poate să nu impresioneze în mod direct: *Volto santo* este *una persona, duae naturae*. Fireşte, tema celor două naturi ale lui Christos a constituit adesea subiectul reprezentărilor artistice, deşi în mod normal fiecare natură era ilustrată individual: nou-născutul sau purtătorul-de-cruce Isus în partea inferioară a reprezentării şi, într-un registru mai înalt, Regele Gloriei. În *Volto santo*, totuşi, dualitatea este atât de tulburătoare şi este exprimată atât de pregnant, încât efectul este mult mai acut aici decât în imaginile înfăţişând cele două naturi în mod separat[43].

Doar la apogeul perioadei christocentrice a civilizaţiei occidentale – în linii mari, perioada monastică dintre anii 900 şi 1100 – a fost posibil ca şi cele două naturi ale acelui *christomimētēs* imperial guvernând pe pământ să fie înfăţişate într-un mod la fel de succint, chiar dacă foarte diferit din punct de vedere iconografic. Faimoasa miniatură din Evanghelia de la Aachen, executată în jurul anului 973 în abaţia de la Reichenau, îl arată pe împăratul Otto al II-lea aşezat pe tron (fig. 5)[44]. Acesta stă pe un tron, în formă de laviţă, acoperit, ca de obicei, cu o pernă cilindrică, în timp ce picioarele i se odihnesc pe un scăunel. Cu siguranţă, este o imagine imperială reprezentativă, convenţională în Occident din perioada carolingiană, dar în Codexul de la Aachen se observă o desconsiderare majoră a obiceiurilor artistice şi a convenţiilor. Tronul nu se află pe un teren solid aşa cum se întâmpla în imaginile oficiale din preţioasele manuscrise carolingiene şi ottoniene. Pare a fi suspendat în aer, căci atât tronul, cât şi împăratul sunt înconjuraţi de o mandorlă. Şi totuşi tronul este aşezat pe pământ: este sprijinit de o *Tellus* ghemuită, Terra însăşi, ale cărei mâini susţin picioarele scăunelului. În acelaşi timp, Mâna lui Dumnezeu coboară de sus, din ceruri, fie pentru a pune, fie pentru a atinge şi a binecuvânta diadema de pe capul împăratului. Aureola divină din jurul Mâinii lui Dumnezeu se intersectează cu aureola imperială, capul împăratului aflându-se astfel în spaţiul format de intersecţia acestor nimburi.

Imaginea prezintă trei planuri suprapuse. Partea superioară a siluetei împăratului este înconjurată de cele patru fiare ale Apocalipsei, simboluri ale celor patru evanghelişti, ţinând în mâini o banderolă albă sau o draperie. Mai jos, sub picioarele împăratului, în prim-planul imaginii, pot fi văzuţi patru demnitari, doi arhiepiscopi

43. Arta bizantină ulterioară a produs, totuşi, efecte similare în surprinzătoarea iconografie a liturghiei divine şi în ilustrarea Imnului Heruvimic: „Tu eşti cel care oferă şi cel oferit; şi tu eşti cel care primeşte şi cel care este dat". Vezi I.D. Ştefănescu, „L'Illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient", *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, I (1932), 72 *sqq.*; pentru formula însăşi, *cf.* J.M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* (Roma, 1932), III, 289, §1117.

44. Stephan Beissel, *Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen* (Aachen, 1886), 61 *sqq.*, gr. 3; Adolph Goldschmidt, *German Illumination, II: Ottonian Period* (New York, f.a.), gr. I; P.E. Schramm, „Das Herrscherbild in der Kunst des Mittelalters", *Vorträge der Bibliothek Warburg 1922-3*, I (1924), 198 *sqq.*, o discuţie completă cu bibliografie; vezi şi *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit* (Leipzig, 1928), 81 *sqq.*, 191, şi gr. 64; K. Vöge, *Eine deutsche Malerschule um die Wende des ersten Jahrtausends* (Westdeutsche Zeitschrift, Ergänzungsheft, VII, Trier, 1891), 7 *sq.*; A. Boeckler, „Die Reichenau Buchmalerei", în *Die Kultur der Abtei Reichenau, Erinnerungsschrift* (München, 1925), II, 982 *sqq.*

şi doi războinici, reprezentându-i, se pare, pe principii spirituali şi pe cei seculari[45]. În partea centrală, la stânga şi la dreapta scăunelului, se află, ca nişte stâlpi cu fanioane purpurii pe umeri, două personaje masculine, într-un gest de veneraţie, dacă nu chiar de adoraţie. Rangul foarte înalt este sugerat de coroanele lor – duci vasali sau poate conducători ai *regna*, a căror pluralitate era necesară pentru a indica demnitatea imperială[46]. În orice caz, ei sunt principi sau *reguli* dependenţi de tânărul cosmocrator, ridicat, el însuşi, către ceruri sau în ceruri. Ne-am putea gândi la descrierea puterii împăratului – puterea ca atare – oferită, un secol mai târziu, de Anonimul Normand. El consideră măreaţă şi sacră *potestas* imperială, o *cooperatrix* a graţiei lui Dumnezeu şi, prin urmare, îndreptăţită „să se ocupe de sacramentele credinţei catolice şi de chestiunile celeste". Apoi trage concluzia:

> De aceea, se spune că împăratul, cu ajutorul Domnului Isus Christos, este ridicat la ceruri. Chiar în ceruri, zic eu, nu în cerul corporeal, care este vizibil, ci în cel imaterial care nu poate fi văzut; adică, până la Dumnezeul invizibil. Cu adevărat, a fost ridicat până la Dumnezeu, căci este atât de unit cu El în putere, încât nici o altă putere nu e mai apropiată de Dumnezeu sau mai sublimă decât a împăratului; de fapt, toate celelalte puteri sunt inferioare puterii sale[47].

---

45. S-a sugerat că preoţimea îşi are locul său în stânga împăratului, la fel ca în mozaicul lui Iustinian din San Vitale şi ca în replica sa mai slabă din Sant' Apollinare in Classe din Ravenna; vezi Schramm, „Herrscherbild", 198 *sq.*; Beissel, *Bilder*, 62, pentru alte câteva paralele. Totuşi, distribuţia funcţionarilor seculari şi spirituali nu este influenţată de modelul bizantin, ci de iconografia apocalipselor carolingiene; vezi *infra*, n. 82.

46. Schramm, „Herrscherbild", 199, şi *Die Deutschen Kaiser*, 83, îi numeşte pe principii purtători de coroane „duci", pe baza bastoanelor cu stindarde purtate pe umeri. Totuşi, modelele lor se găsesc în *Codex Aureus* carolingian (Schramm, *Kaiser*, gr. 29a; *infra*, fig. 16b), unde figurile corespondente sunt descrise ca *Francia* şi *Gothia*: aceiaşi genunchi îndoiţi (mai evident în cazul figurii din dreapta decât în cazul celei din stânga), coroanele murale înlocuite de coroane princiare, iar *cornu copiae* de lănci. Prin urmare, pare să transpară ideea că acei principi sunt *reguli* ai unor regate dependente; căci vechea idee de „imperiu" în sensul de „super-regalitate" hegemonică era încă foarte puternică în perioada ottoniană, în pofida evoluţiilor ideii de imperiu roman din acea perioadă; vezi C. Erdmann, *Forschungen*, 43 *sqq.* şi *passim*; de asemenea, studiul său, „Das ottonische Reich als Imperium Romanum", *DA*, VI (1943), 412-441.

47. „Et utique magna et sancta imperatoris potestas, que cooperatrix est gratie Dei in pascendis ovibus eius veritatis germinibus et cui a Deo omnes regere concessum est, cui totius mundi pontifices ad concilium convocate, cui de sacramentis catholice fidei et celestibus negotiis tractare et ipsis pontificibus, ut inde tractent, imperare per cooperantem sibi eandem gratiam collatum est. Propter quod usque ad celum a domino Iesu Christo erectus esse dicitur. Ad celum, inquam, non utique istud corporeum quod videmus, sed incorporeum quod non videmus, id est invisibilem Deum. Usque ad Deum quippe erectus est, quia ei in potestate ita coniunctus est, ut nulla potestas Deo sit propinquior, imperatore sublimior, sed omnis sit alia inferior". *MGH, LdL*, III, 676, 5 *sqq.* Pentru sacralitatea imperialei *potestas*, vezi *supra*, n. 25. Distincţia dintre „cer" şi „ceruri" era convenţională, întrucât exegeţii trebuiau să facă distincţia între înălţarea lui Ilie şi cea a lui Christos, primul o fiinţă luată în văzduhul din aer (*caelum aereum*), iar ultimul în ceruri (*caelum aethereum*); vezi Grigore cel Mare, *Homiliae in Evangelia*, II, 29, 5 *sq.*, *PL*, LXXVI, 1216 *sq.*; de asemenea, Beda, *Expositio*

Acestea sunt ideile pe care le înfăţişează miniatura: împăratul ridicat la ceruri (*usque ad celum erectus*), toate puterile pământeşti sunt inferioare puterii sale, el însuşi fiind cel mai apropiat de Dumnezeu. Conceptul de *imperator ad celum erectus* este cel mai surprinzător în raport cu miniatura, întrucât este exact ceea ce pictase artistul. A cunoscut el această expresie? Din punct de vedere cronologic, nu ar fi fost dificil. Expresia este luată din aşa-numita *Collectio Hispana* sau *Isidoriana*, o colecţie de canoane alcătuită probabil în secolul al VII-lea, atribuită lui Isidor din Sevilla şi unită mai târziu cu colecţia pseudo-isidoriană. Faptul că expresia provine din *Hispana* este evident dintr-un motiv simplu: doar în acea colecţie găsim o denaturare textuală a actelor Conciliului de la Calcedon, unde episcopii au afirmat cu modestie că Dumnezeu *imperatorem erexit ad zelum* [i.e., *fidei*]. Cu alte cuvinte, copiind canoanele de la Calcedon, un scrib a interpretat greşit textul şi a schimbat *ad zelum* cu *ad celum*, iar această denaturare trebuie să fi ajuns, probabil prin intermediul lui Pseudo-Isidorus, la Anonimul Normand, pentru care această răstălmăcire în favoarea ierarhiei se putea transforma în apă la moară pentru teoria sa regalistă[48]. Lectura este doar o eroare, deşi una remarcabilă prin ea însăşi, întrucât arată cât de uşor putea să ia naştere din pana unui scrib orice exaltare extravagantă a puterii imperiale în acele secole.

Pentru scopul nostru, am putea uita de textul *Hispana*, întrucât este foarte improbabil ca pictorul de la Reichenau să fi avut cunoştinţă de acea denaturare atunci când l-a înfăţişat pe *imperator ad celum erectus*. Chiar şi aşa, rămâne valabil că glorificarea împăratului aşa cum este ilustrată de miniatura din Evangheliile de la Aachen depăşeşte de departe orice cutumă a artei occidentale sau răsăritene. Imaginea îl arată pe împărat în *maiestas* a lui Christos, pe tronul lui Christos, ţinând mâna stângă întinsă şi goală precum Christos, cu mandorla lui Christos şi cu animalele-simbol ale celor patru Evanghelii care sunt aproape inseparabile de imaginile lui Christos în Maiestatea sa. O copertă de fildeş din Sankt Gallen (fig. 7) şi alta de la începutul secolului al X-lea, aflată acum în Darmstadt (fig. 6), ar putea susţine această aserţiune[49]. Aceste

---

Actuum Apostolorum, I, 11, ed. M.L.W. Laistner (Cambridge, Mass., 1939), 9: „.[...] ut vere in caelum illum (Christum) ire monstrarent, et non quasi in caelum sicut Eliam". Vezi, pentru această problemă, Meyer Schapiro, „The Image of the Disappearing Christ", *Gazette des Beaux Arts*, LXXXV (1943), 140.

48. Vezi Hinschius, *Decret.Ps.Isid.*, 283, şi nota lui Boehmer, în *MGH, LdL*, III, 676, 41. Dr. Schafer Williams, care studiază manuscrisul lui Pseudo-Isidor, m-a informat cu amabilitate că lectura eronată poate fi găsită doar în textul original al *Hispana*, editat de F.A. Gonzalez, *Collectio canonum ecclesiae Hispaniae* (Madrid, 1808) şi republicat în *PL*, LXXXIV, 163 C; vezi şi G. Williams, *Norman Anonymous*, 189, n. 640. În acel pasaj, Anonimul Normand parafrazează peste tot canoanele de la Calcedon.

49. Adolf Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Herrscher* (Berlin, 1914), gr. LXXV, Coperta cărţii din Sankt Gallen (cca 900 d.Ch.), unde mâna dreaptă este întinsă şi goală „ca în reprezentarea Judecăţii de Apoi" (*cf.* p. 80, n. 162); vezi *ibid.*, gr. LXXIV, pentru o Copertă de carte din Belgia, acum la Darmstadt, şi p. 80, n. 163a; Christos ţine pergamentul în mâna dreaptă, în timp ce stânga este întinsă „pentru a arăta stigmatul". Vezi şi Vöge, *Malerschule*, 282, care, la fel, s-a gândit la reprezentările

paralele demonstrează că împăratul apare nu doar ca un simplu *vicarius Christi* şi antitip uman al Conducătorului Lumii de deasupra, ci aproape ca Regele Slavei însuşi – cu adevărat *christomimētēs*, întruchipare şi actor al lui Christos. Dumnezeul-om pare să-şi fi cedat tronul celest întru slava împăratului terestru pentru a-i permite invizibilului *Christus* din ceruri să se manifeste în *christus* de pe pământ.

Idei înrudite au fost exprimate din punct de vedere iconografic şi prin alte mijloace. Recent s-a acordat atenţie mozaicului de la Martorana din Palermo, reprezentând încoronarea regelui Roger al II-lea de către Christos, unde efectul dorit, de a-l reprezenta pe Dumnezeu în persoana regelui, a fost realizat prin asemănarea facială izbitoare dintre Roger şi Christos – o duplicare (*Zwillingsbildung*) care îşi găseşte o paralelă în anumite imagini ale perioadei ottoniene şi îşi are precursorii în monedele imperiale din secolele al III-lea şi al IV-lea (vezi fig. 32)[50]. În Evangheliile de la Aachen, totuşi, asimilarea împăratului cu Christos este indicată nu printr-o asemănare facială sau fiziologică între conducător şi prototipul divin, ci mai degrabă printr-o asemănare cristologică şi metafiziologică: pe scurt, imaginea reprezintă cele două naturi ale împăratului, umană şi divină, sau, mai degrabă, în limbajul epocii, un conducător „om prin natură şi divin prin graţie".

Orice interpretare a imaginii respective trebuie să plece de la misterioasa banderolă albă sau draperia asemănătoare unei eşarfe care solicită atât de insistent atenţia privitorului. Este purtată de cei patru evanghelişti reprezentaţi prin simboluri apocaliptice şi într-o asemenea manieră, încât cele două margini ale banderolei abia ating coroanele acelor *reguli*. Un pliu al fâşiei înseşi pare să dividă trupul împăratului: capul, umerii şi pieptul se află deasupra marginii; braţele, trunchiul şi picioarele rămân dedesubt. Cu mult timp în urmă a fost făcută observaţia că draperia albă separă cerurile de pământ[51]. De fapt, capul împăratului nu doar că atinge cerurile,

---

Judecăţii de Apoi şi ale Înălţării. De fapt, gestul lui Otto al II-lea, deşi deloc rar în iconografia lui Christos, pare să fie unic în iconografia imperială medievală. Beissel, *Bilder*, 62 *sq.*, menţionează că imaginea împăratului în Evangheliile de la Aachen a fost, de fapt, confundată cu o imagine a lui Christos; Schramm, *Die deutschen Kaiser*, 82, demonstrează pe scurt imposibilitatea acestei ipoteze.

50. Vezi Ernst Kitzinger, „On the Portrait of Roger II in the Martorana in Palermo", *Proporzioni*, III (1950), 30-35; pentru paralelele ottoniene, vezi remarcile lui Schramm, *Die deutschen Kaiser*, 94 *sq.*, 112, pentru Otto al III-lea şi Henric al II-lea (de asemenea, gr. 65); Georg Leidinger, *Miniaturen aus Handschriften der bayerischen Staatsbibliothek in München* (München, f.a.), VI, 25 şi gr. XIII, face observaţii similare. Pentru câteva specimene de monede (Postumus, Probus, Constantin cel Mare), vezi Kantorowicz, „The Quinity of Winchester", *Art Bulletin*, XXIX (1947), fig. 27-29 (urmând p. 78); de asemenea, H. Usener, „Zwillingsbildung", *Kleine Schriften*, IV (1913), 334 *sqq.* Vezi *Panegyrici latini*, VI, 21 (Paneg. Constantino Aug. dictus, ed. Baehrens, 1911), 218, 6: „Vidisti [Apollinem] teque in illius specie recognovisti". Vezi *infra*, „Epilog", pp. 429 *sq.*

51. Schramm, „Herrscherbild", 199; pentru „fâşie" sau draperie, vezi Vöge, *Deutsche Malerschule*, 282 *sq.* Beissel, *Bilder*, 62, are, în anumite privinţe, mai multă dreptate decât alţii atunci când compară acea draperie cu cortinele imaginilor tronului carolingian (Vivian Bible, *Codex aureus*) unde mâna lui Dumnezeu este întotdeauna separată de capul regelui printr-o cortină. Vezi *infra*, n. 83 şi fig. 16a-b.

ci se află în ceruri sau dincolo de acestea, în timp ce picioarele sale de pe scăunel sunt susţinute de supusa *Tellus*, o trăsătură a stăpânirii lumii amintind de Dipticul Barberini, de Gandhara şi monumentele budiste târzii sau, mai presus de toate, de un fildeş contemporan unde *Terra* susţine picioarele lui Christos răstignit (fig. 8)[52]. Interpretarea imaginii depinde de fapt de interpretarea banderolei şi înţelegerea atât a detaliilor, cât şi a întregului va fi simplificată considerabil de îndată ce vom şti ce desemnează banderola.

Eşarfa albă nu este o fâşie sau o banderolă şi nici o simplă draperie ornamentală : este un văl. De fapt, este VĂLUL, adică perdeaua tabernacului care, potrivit celei mai vechi tradiţii răsăritene, simbolizează cerul separând pământul de ceruri. Speculaţiile în legătură cu înţelesul vălului au fost mereu vii în răsărit, întrucât perdelele iconostasului, care au o funcţie clară în ritualurile tuturor Bisericilor răsăritene, aveau nevoie de o explicaţie[53]. Totuşi, interpretarea vălului tabernacului ca „bolta cerească" era foarte comună şi în Occident. De exemplu, în lucrarea sa *On the*

52. Vezi André Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin* (Paris, 1936), 48 *sqq.*, şi gr. IV, pentru Dipticul Barberini ; *cf.* Beissel, *Bilder*, 61, şi Schramm, „Herrscherbild", 195, n. 172. Pentru Gandhara, vezi Hugo Buchthal, „The Western Aspects of Gandhara Sculpture", *Proceedings of the British Academy*, XXXI (1945), fig. 29, o trăsătură repetată de nenumărate ori. Pentru crucifixul Gotha purtat de o *Terra* ghemuită, vezi Goldschmidt, *op.cit.*, II, gr. IX, fig. 23. La fel, este *Tellus* cea care îl susţine, precum o cariatidă, pe Christos în „Arborele vieţii" din Evangheliarul din Bamberg, acum la München (Clm. 4454) ; *cf.* Leidinger, *op.cit.*, VI, 26, gr. XIII. Vezi mai departe strania miniatură dintr-un manuscris bizantin din secolul al X-lea (Omiliile lui Ioan Gură de Aur : Atena, Bibl. Nat., ms. 21, fol. 34v) în care Adam, purtându-l pe Christos într-o lampă de lut, este la rândul lui susţinut de Pământ ; Grabar, „À propos du nimbe crucifère à Castelseprio", *Cahiers archéologiques*, VII (1954), gr. 54, fig. 1 (în faţa p. 161). Destul de frecvent, Pământul este reprodus împreună cu Oceanul (*e.g.*, Goldschmidt, I, gr. LXXV) pentru a indica stăpânirea lui Christos *terra marique*. Vezi, pentru acest fost titlu imperial, A. Momigliano, „Terra marique", *Journal of Roman Studies*, XXXII (1942), 53-64. A fost din nou folosit pentru Frederic al II-lea („nobis Roma subiaceat, quibus terra servit, mare favet" ; „hunc terra et pontus adorant", „dominatur in terra, principatur in mari et imperat in utroque") ; *cf. Erg.Bd.*, 204 *sq.* Faptul că stăpânirea asupra pământului şi a mării şi deci asupra elementelor era considerată o prerogativă strict imperială a devenit evident atunci când Guillaume de Plaisian, un jurist al coroanei al lui Filip al IV-lea, a confirmat jurisdicţia regelui asupra episcopului de Gévaudan în aceşti termeni : „Item quod dominus Rex sit imperator in regno suo et imperare possit terre et mari", o revendicare la care episcopul a răspuns batjocoritor : „Porro utrum dominus Rex sit imperator in regno suo et utrum possit imperare terre et mari et elementis et, si obtemperarent ipsa elementa, si eisdem imperaret, [...] nichil ad propositum nec contra Episcopum facit". Vezi foarte importantul *Mémoire relatif au Paréage de 1307*, ed. A. Maisonobe, în *Bulletin de la société d'agriculture, industrie, sciences et arts du Département de la Lozère* (Mende, 1896), 521 şi 532 ; *cf.* Strayer, „The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century", *Speculum*, XV (1940), 82, n. 5, care a fost foarte amabil şi mi-a atras atenţia asupra acestui pasaj interesant.

53. Pentru interpretarea perdelelor, vezi Carl Schneider, „Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien : „ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ", *Kyrios*, I (1935), 57-73 ; J. Sauer, *Die Symbolik des Kirchengebäudes* (Freiburg, 1902), 133 *sq.* ; de asemenea, Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* (München, 1910), 191 şi 250 *sq.*

Tabernacle, Beda explică în concordanţă deplină cu comentatorii răsăriteni că „vălul reprezintă bolta cerească". El adaugă că, atunci când, o dată pe an de Ziua Ispăşirii, marele preot al lui Israel trecea prin perdeaua tabernacului pentru a aduce o jertfă (Levitic 16, 12 *sqq.*) – întocmai precum Christos, Marele Preot etern – de fapt „pătrundea în cerurile înseşi" (*in ipsum coelum intravit*)[54]. Acum, perdeaua-boltă, după Ieşire (26, 31 *sq.*) era atârnată pe patru coloane. Aceste coloane erau adesea identificate cu cele patru colţuri ale lumii, dar exista deschidere deplină şi pentru alte interpretări. Beda, de exemplu, identifica aceste patru coloane cu „puterile oştilor cereşti, împodobite cu cele patru virtuţi", iar mai târziu interpreţi ai tabernacului au pretins că acele coloane îi reprezentau pe apostoli[55]. În miniatura de la Reichenau nu sunt nici oştile cereşti, nici virtuţile şi nici apostolii cei consideraţi a fi reprezentaţi de cele patru coloane susţinând vălul tabernacului, ci cele patru *virtutes* animale, evangheliştii – logic, având în vedere că pictura precedă o Evanghelie[56].

Ar fi plăcut să ne gândim că, atunci când a inclus cele patru animale ale Evangheliei, artistul a intenţionat de asemenea să facă o aluzie la sarcina misionară a împăratului. La urma urmei, împăratul era „încoronat de Dumnezeu" *ad praedicandum aeterni regis evangelium*, „pentru a predica Evanghelia Regelui Etern". Această idee a fost expusă în oficierea „Liturghiei pentru Rege", a fost repetată la numeroase slujbe de încoronare, ottonienii aderând la ea din punct de vedere programatic în politica lor misionară[57].

---

54. Beda, *De Tabernaculo*, II, 8, *PL*, XCI, 445 *sq.* ; vezi 446 D : „velum quo coelum figuratur" ; 445 C : „Velum hoc, coelum interpretatur". Pentru pasajul citat, vezi 445 D : „Summum vero sacerdotem, qui semel in anno sancta sanctorum cum sanguine victimarum ingrediebatur, ipsum intellegi esse pontificem magnum, cui dictum est : «Tu es sacerdos in aeternum [...]». Qui semel oblatus pro peccatis nostris, ipse sacerdos et hostia per proprium sanguinem in ipsum coelum intravit". *Tabernaculul* lui Beda păşeşte pe urmele surselor răsăritene ; vezi M.L.W. Laistner, în A.H. Thompson, *Bede, his Life, Times şi Writings* (Oxford, 1935), 246. Şi-a păstrat autoritatea, a fost copiat, parafrazat şi dat ca sursă de un mare număr de scriitori continentali ; vezi, *e.g.*, Pierre de Poitiers, *Allegoriae super Tabernaculum Moysi*, ed. P.S. Moore şi J.A. Corbett, în *Publications in Mediaeval Studies*, III (Notre Dame, Indiana, 1938), 122 *sq.*

55. Beda, *op.cit.*, 446 A : „Quatuor autem columnae, ante quas appensum est hoc velum, coelestium sunt potestates agminum, quatuor virtutibus eximiis praeclarae". Grigore cel Mare a identificat cele patru animale cu cele patru Virtuţi, iar în Bizanţ, ele erau în principal „puteri angelice" ; vezi Grigore cel Mare, *In Ezech.*, I, Homil. III, 8, *PL*, LXXVI, 809 A, şi F. van der Meer, *Maiestas Domini* (Vatican, 1938), 227 *sq.* Pentru alte interpretări, vezi Sauer, *Symbolik*, 134.

56. Pentru un studiu general al tradiţiei literare privind cele patru animale, vezi van der Meer, *Maiestas Domini*, 223 *sqq.* ; vezi şi Irineu, *Adversus haereses*, III, 11, 8.

57. Pentru rugăciunea „Deus, qui ad praedicandum aeterni regis (regni) evangelium Francorum (Romanum) imperium praeparasti", vezi Gerd Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters* (S.-B. Heidelberg, 1934-1935), Abh. 1, la ale cărui texte ar putea fi acum adăugat *Sacramentarium Pragense* din secolul al VIII-lea, ed. Alban Dold şi Leo Eizenhöfer (Texte und Arbeiten der Erzabtei Beuron, 1. Abt., Heft 38-42 ; Beuron, 1949), II, 137*, No. 246, 4. Vezi şi Hans Hirsch, „Der mittelalterliche Kaisergedanke in den liturgischen Gebeten", *MÖIG*, XLIV (1930), 9 *sqq.*, împotriva căruia C. Erdmann, „Der Heidenkrieg in der Liturgie und die Kaiserkrönung Ottos I.", *MÖIG*, XLVI (1932), 129-142 (de asemenea, *Ideenwelt*, 19 *sq.*, nn. 6-7), subliniază că *praedicatio evangelii* era sarcina tuturor regilor creştini, şi nu doar a împăratului roman. Vezi, *e.g.*, aclamaţiile regelui Reccared (Al Treilea Conciliu de la Toledo din 589) : „Ipse mereatur veraciter apostolicum

Totuşi, alăturarea vălului şi a animalelor deriva direct din modelele carolingiene pe care artistul le-a urmat. Deşi sunt interesante, nu ne vom opri asupra acestor aspecte tehnice aici[58]. Chiar şi aşa, ar trebui menţionat că în anumite biblii carolingiene poate fi găsită o pictură înfăţişând cele patru animale cu silueta aşezată pe tron a unui om care ţine un văl deasupra capului (fig. 9, 10). Această miniatură susţine în mod convenabil interpretarea banderolei drept „bolta cerească", întrucât vălul aflat deasupra capului acelui personaj masculin descinde direct din vălul pe care vechiul zeu roman *Caelus* îl ţine deasupra capului pentru a sugera cerul (fig. 11)[59].

Din punct de vedere simbolic, se afirma că vălul tabernaculului separa cerurile de pământ. Potrivit funcţiei sale originale, perdeaua separa, în cadrul Templului, sanctuarul de Sfânta Sfintelor (Ieşire 26, 33). Pentru Beda, care îşi construieşte din nou argumentaţia pe tradiţii, această diviziune a Templului apărea ca un simbol al Bisericii, ea însăşi dublă: oameni călătorind dedesubt pe pământ şi sfinţi, precum şi îngeri conducând deasupra, în ceruri. Beda a ajuns la aceste reflecţii despre Biserica dublă întrucât vălul îi amintea de cele două naturi ale lui Christos Mijlocitorul, care era, în acelaşi timp, omul Isus pe pământ, iar în cerurile veşnice conducător alături de Dumnezeu[60]. Cel puţin, Beda ne oferă un indiciu pentru a ne ajuta să înţelegem perdeaua separatoare ca indiciu al celor două naturi ale lui Christos.

Asocierea aparent stranie a lui Beda va deveni mai puţin criptică atunci când ne mutăm atenţia asupra unui alt element specific al miniaturii de la Aachen: statura aparent gigantică a împăratului ale cărui picioare se odihnesc pe pământ, în timp ce capul său se află în ceruri (fig. 12). Întâmplător, există o miniatură a contemporanului lui Otto din Răsărit, împăratul Vasile al II-lea, care se înalţă asemenea unui uriaş de pe pământ până în ceruri, în timp ce duşmanii lui înfrânţi se ghemuiesc dedesubt[61].

---

meritum, qui apostolicum implevit officium"; *PL*, LXXXIV, 345 CD. Pentru ideologia misionară sub ottonieni, vezi Joseph Kirchberg, *Kaiseridee und Mission unter den Sachsenkaisern und den ersten Saliern von Otto I. bis Heinrich III.* (Historische Studien, 259 [Berlin, 1934]); de asemenea, M. Bünding, *Das Imperium Christianum und die deutschen Ostkriege vom zehnten bis zum zwölften Jahrhundert* (Historische Studien, 366 [Berlin, 1940]). Pentru rugăciunea din *Ordines* de Încoronare, vezi, *e.g.*, Schramm, „Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung", *ArchUF*, XI (1929), 371, şi „Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis um 1000", *ZfRG*, kan.Abt., XXIII (1934), 220; Paul L. Ward, „An Early Version of the Anglo-Saxon Coronation Ceremony", *EHR*, LVII (1942), 360.

58. Îmi voi permite să discut aceste probleme separat.

59. Cele trei reprezentări de acest tip (Biblia Viviana, Biblia de la Grandval şi Biblia de la San Paolo) au fost studiate cu atenţie de J. Croquison, „Une vision eschatologique carolingienne", *Cahiers archéologiques*, IV (1949), 10-129, cu bibliografie completă (vezi p. 116 *sq.*, pentru Caelus), a cărui identificare a bărbatului cu barbă de pe tron cu Ioan Evanghelistul este semnificativă, dar nu în întregime convingătoare.

60. Beda, *De Tabernaculo*, *PL*, XCI, 447 A-B: „Intra hoc velum templi posita est arca testamenti; quia mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui solus paternorum est conscius arcanorum, [...] super coelos coelorum ascendens (vezi *infra*, nn. 72 *sqq.*) sedet ad dexteram Patris. Hoc velo sanctuarium et sanctuarii sanctuaria dividuntur; quoniam Ecclesia, quae ex angelis sanctis et hominibus constat, partim adhuc peregrinatur in infimis, partim in aeterna patria regnat in supernis".

61. Grabar, *L'Empéreur*, gr. XXIII, 1, şi p. 60.

În mod cert, silueta uriaşă nu era doar o trăsătură a împăraţilor din epoca elenistică, romani sau bizantini glorificaţi cu monumente gigantice, ci şi a lui Christos. Era o trăsătură bine cunoscută în credinţa creştină populară timpurie, în special în cercurile gnostice şi docetice care ar fi putut chiar să absoarbă o anumită influenţă din tradiţia rabinică referitoare la Adam : „Primul om se înălţa de pe pământ până la firmament"[62]. Totuşi, viziunea unui Christos uriaş era, de asemenea, una ortodoxă. Fusese păstrată vie în cadrul Bisericii prin intermediul Psalmului 18 : „Bucura-se-va ca un uriaş, care aleargă drumul lui". Şi chiar dacă în psalm statura gigantică a lui Dumnezeu – Iustin o asociază cu miticul Heracle – nu are nici o legătură evidentă cu cele două naturi, Sfântul Ambrozie vorbeşte totuşi, în raport cu aceasta, despre Christos ca un *gigas geminae substantiae.* Psalmul a fost interpretat ulterior ca o aluzie fie la Întrupare, fie la Învierea şi Înălţarea lui Christos[63]. Şi poate acel „Uriaş din două substanţe" ambrozian ar trebui asociat cu o interpretare standard a capului şi picioarelor lui Christos, interpretare care exista în Răsărit. „Capul înseamnă divinitatea lui Christos ; picioarele, umanitatea Sa", scrie Chiril din Ierusalim[64] ; era destul de obişnuit, mai ales în relaţie cu „picioarele lui asemenea aramei" din Apocalipsă (1, 15), să se explice că picioarele lui Christos sugerau Întruparea[65].

---

62. *Evanghelia lui Petru*, c. 40 (vezi *infra*, nn. 79 *sqq.*), ed. Léon Vaganay (Paris, 1930), 298 *sqq.*, este concludentă, cu paralelele, cele mai multe enumerate deja de către H.B. Swete, Εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον *: The Ahmim Fragment of the Apocryphal Gospel of St. Peter* (Londra, 1893), p. 18, n. 2. Vezi H.L. Strack şi P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München, 1928), IV, 888, pentru Rabbi El'azar, potrivit căruia primul om se întindea de la pământ la ceruri, dar „deoarece a păcătuit, Cel Sfânt [...] şi-a pus mâna peste el şi l-a făcut mic". Întrucât Christos a şters păcatul lui Adam, este logic ca noul Mesia să aibă din nou dimensiunile originale ale lui Adam, iar tradiţia rabinică afirmă că „vremea mesianică le va da înapoi israeliţilor mai mult decât statura gigantică". Vezi şi Strack-Billerbeck, IV, 947 *sq.*, pentru materiale adiţionale ; *cf.* III, 851.

63. Pentru *gigas geminae substantiae*, vezi *supra*, n. 19 ; vezi şi Iustin, *Apologia*, 1, 54, care pretinde că întregul mit păgân al lui Heracle a fost furat din Psalmi 18, 6, deşi de fapt versetul se referea la Christos. Pentru interpretarea Psalmului în sensul Înălţării şi Învierii, vezi Dölger, *Sonne der Gerechtigkeit*, 102 *sqq.*, şi *Sol Salutis*, 217 *sq.* ; de asemenea, Pseudo-Beda, *In Psalmorum librum exegesis*, XVIII, *PL*, XCIII, 581 D. Vezi, mai departe Hubert Schrade, „Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi", *Bibliothek Warburg : Vorträge 1928-29* (Leipzig, 1930), 119 *sq.*, şi *Ikonographie der christlichen Kunst : Die Auferstehung Christi* (Berlin şi Leipzig, 1932), 39 ; de asemenea, Helena Gutberlet, *Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst* (Strassburg, 1934), 70 *sq.*

64. Chiril din Ierusalim, *Catechesis*, XII, 1, *PGr*, XXXIII, 726 : „[...] *κεφαλὴν μετὰ τῶν ποδῶν μεταλάβωμεν· κεφαλῆς μὲν τῆς θεότητος νοουμένης, ποδῶν δὲ τῆς ἀνθρωπότητος ἐκλαμβανομένης*". Pasajul ar putea reflecta *Odes of Solomon*, XLII, 13 : vezi Rendel Harris şi Alphonse Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon* (Manchester, 1920), II, 55 *sq.* Pseudo-Hrisostom, *In Pascha*, II, *PGr*, LIX, 728, vede în „capul şi picioarele" din Ieşire 12, 9 o aluzie la cele două Veniri ale lui Christos. Beda, *In Exodum*, c. 12, *PL*, XCI, 306 D, nu pare să cunoască această exegeză, dar interpretează „capul şi picioarele" drept *Christus cum duabus legibus.*

65. Andreas din Caesarea, *In Apocalypsim* (1, 15), *PGr*, CVI, 229 A, referindu-se la Grigore din Nazianz : *πόδες γὰρ αὐτοῦ ἡ σάρξ* ; Arethas din Caesarea, *Comm. in Apoc.* (1, 15), *ibid.*, 519 A-B. Vezi, pentru secolul al XII-lea, Michael Akominates, *Comment. in Apocalypsim*,

Climatul intelectual al perioadei ottoniene ne-ar permite probabil să luăm în considerare scrierile greceşti. Totuşi, nu este nevoie să recurgem la autorii gnostici sau la teologii răsăriteni pentru a explica miniatura de la Reichenau. *A priori*, ar părea improbabil ca autorul Evangheliilor de la Aachen să se fi inspirat din altă parte decât din materialul convenţional pentru imaginea sa neconvenţională. Determinantă, de fapt, este o sursă deloc obscură: *Enarrationes in Psalmos* a lui Augustin, care ar putea servi, de asemenea, pentru a ilustra acel *gigas geminae substantiae* ambrozian. Interpretând Psalmul 91, Augustin exclamă: „O, Cristoase, care şezi în ceruri la dreapta Tatălui, dar te afli cu picioarele şi cu membrele tale pe pământ"[66]. Cu această ocazie, Augustin a repetat doar o idee abordată de el mai pe larg în interpretare la Psalmul 90 anterior. Aici el discută cuvântul „tabernacul" (v. 10) şi arată că acest cuvânt a fost folosit în legătură cu carnea omenească[67]. „Tabernaculul lui Dumnezeu este carnea. În carne, Cuvântul a sălăşluit şi carnea a fost făcută tabernacul pentru Dumnezeu". Augustin continuă apoi: „Chiar în acest taberancol, Împăratul [*i.e.* Christos] a luptat pentru noi – *In ipso tabernaculo Imperator militavit pro nobis*". El remarcă încă o dată cu această ocazie: „El este cu mult deasupra tuturor cerurilor, dar picioarele le are pe pământ: capul se află în ceruri, trupul pe pământ". Şi pentru a preîntâmpina orice posibilitate de dihotomie şi a prezerva dogma „O persoană, două naturi", el adaugă: „Dar noi nu trebuie să credem că acest cap este separat de trup: există o separaţie în spaţiu, dar unitate în dragoste"[68].

Ar trebui menţionat că exegeza augustiniană a acelui psalm a fost repetată de multe ori şi era general cunoscută. A intrat în glosa ordinară din Psaltire; poate fi găsită în Comentariile Psalmilor atribuite lui Beda; apare mai târziu în glosele

---

ed. Dyovouriotis, în *Ἐπετερὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν*, V (1928), 24, 19: *νοήσωμεν πόδας τὴν διὰ σαρκὸς ἐπιδημίαν*. Vezi, pentru Occident, *e.g.*, Haymon din Halberstadt, *PL*, CXVII, 956 B: „[pedes] aliquando significant stabilitatem aeternitatis, aliquando vero humanitatem per quam ad nos venit cognitio divinitatis, aliquando praedicatores". Pentru picioare ca *praedicatores*, vezi Victorin din Pettau, *In Apocal.*, *PL*, V, 319. Vezi R.J.H. Jenkins şi C.A. Mango, în *Dumbarton Oaks Papers*, IX-X (1956), 132, n. 52.

66. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, XCI, 11, *PL*, XXXVII, 1178: „O Christe, qui in coelis sedes ad dexteram Patris, sed pedibus tuis et membris tuis laboras in terra".

67. Pentru *tabernaculum* (*σκηνή, σκᾶνος*) în sens figurat, vezi II Cor. 5, 4, şi II Petru 1, 13. Carnea umană ca „tabernacul al sufletului" are antecedentele sale filozofice: vezi Delatte, *Traités de la royauté*, 181; *cf.* Kantorowicz, „Deus per naturam", 270, n. 56.

68. Augustin, *op.cit.*, XC, 5, *PL*, XXXVII, 1163: „Tabernaculum Dei caro est. In carne inhabitavit Verbum, et caro facta est tabernaculum Deo: *in* ipso *tabernaculo Imperator militavit* pro nobis [...]. Longe est super omnes coelos, sed pedes habet in terra: caput in coelo est, corpus in terra [...]. Sed ne putemus quia separatum est caput a corpore: discretum est enim locis, sed iunctum est affectu". Titlul de *imperator* pentru Christos poate fi găsit cu mai puţină frecvenţă decât cel de *rex*, deşi este, desigur, bine cunoscut, mai ales în creştinătatea timpurie; vezi, *e.g.*, Erik Peterson, „Christus als Imperator", în *Theologische Traktate* (München, 1951), 151-164, citând, de asemenea, locuri din Augustin, deşi nu cel menţionat aici. Titlul poate fi găsit la juriştii de mai târziu; vezi, *e.g.*, *Summa Inperatorie maiestati*: „[...] inperator noster, Christus Jesus, ventis imperans et mari [...]". Vezi Stephan Kuttner, *Repertorium der Kanonistik* (Studi e Testi, 71; Vatican, 1937), 179 *sq.*; S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milano, 1951), 112 *sq.*, n. 3.

marginale ale Psaltirii din Canterbury şi în prezentarea la Psaltire de Petru Lombardul şi, probabil, poate fi găsită în multe alte scrieri[69].

Artistul de la Reichenau nu a întâlnit acele pasaje din întâmplare. După cum se pare, a fost însărcinat să conceapă o imagine triumfală a împăratului şi s-a îndreptat în mod firesc către Psalmul 90, consultând Comentariul lui Augustin. Căci Psalmul 90 era marele Psalm al Victoriei, psalmul „imperial" *par excellence* conform tradiţiei celei mai vechi, întrucât includea faimosul verset (v. 13): „Peste aspidă şi vasilisc vei păşi şi vei călca peste leu şi peste balaur"[70]. De fapt, acest psalm era, din multe motive, atât de irezistibil imperial, încât puţinele şi mai degrabă excepţionalele reprezentări ale lui Christos cu veşmintele de împărat roman – armură aurie şi fibulă imperială cu trei agăţătoare (fig. 13) – sunt toate legate de Psalmi 90, 13, deşi „zeii în armură" erau, de altfel, un subiect nu foarte rar înfăţişat în Antichitatea târzie[71]. Nu există nici cea mai mică îndoială, aşadar, că exegeza augustiniană a Psalmului 90 l-a determinat pe artist să-l reprezinte pe împăratul viu şi aidoma lui Christos ca un *Imperator in tabernaculo militans.* În consecinţă, el a deplasat cuvântul ambivalent *tabernaculum* de la sensul său figurat („carne") înapoi către înţelesul primar al tabernacului: de aici, „vălul tabernacului" în imaginea sa, văl care a devenit pentru el un instrument esenţial pentru a diviza trupul împăratului şi pentru a indica natura geminată – *pedes in terra, caput in coelo.*

Pentru a înţelege funcţia specifică a vălului, un alt model iconografic trebuie luat în considerare: imaginea Înălţării lui Christos, înfăţişând doar picioarele Întrupatului, în timp ce trupul şi capul au dispărut deja în ceruri[72]. Deşi nu neapărat, e posibil ca şi conceptul de *Christus Gigas* să fi avut o influenţă.

---

69. Pseudo-Beda, *In Psalmos*, XC, *PL*, XCIII, 975 C – 976 B; Anselm din Laon [fals Walafrid Strabo], *Glossa ordinaria*, Ps. XC, *PL*, CXIII, 999; *Canterbury Psalter*, fol. 163v-164r, ed. M.R. James (Londra, 1935); Petru Lombardul, *Comm. in Psalmos*, XC, 10 (*cf.* titulus), *PL*, CXCI, 852 C (*cf.* 847 D).

70. Vezi Grabar, *L'Empereur*, 237 *sqq.*; şi, pentru Occident în perioada carolingiană, Josef Deér, „Ein Doppelbildnis Karls des Grossen", *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie*, II (1953), 103-156, în special 118 *sqq.* În *Utrecht Psalter*, fol. 53v, ed. E.T. DeWald (Princeton, [1932]), ilustraţia Psalmului 90 îl arată pe Christos nu doar păşind pe leu şi aspidă, ci şi primind o coroană.

71. Vezi, pentru Baptisteriul Neonian din Ravenna, Grabar, *op.cit.*, gr. XXVII, 1, şi, pentru reprezentarea palatului arhiepiscopal, J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien* (Freiburg, 1917), I, gr. 89 şi p. 47. Pentru *fibula*, vezi *infra*, cap. VII, n. 341. Pentru „zei în armură", vezi, deocamdată, R. Paribeni, „Divinità straniere in abito militare romano", *Bulletin de la société archéologique d'Alexandrie*, XIII (1910), 177-183, şi E. Breccia, *ibid.*, XVII (1919-1920), 184 *sqq.*; sunt multe monumente de adăugat. Vezi, în această privinţă, A.D. Nock, „Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire", *Journal of Hellenic Studies*, XLV (1925), 93, pentru titlul de *augustus* al zeilor, care a fost transmis perioadei creştine; vezi, *e.g.*, Petru Crisologul, *Sermo CXXX*, *PL*, LII, 557 B: *augusta Trinitas.*

72. Vezi E.G. Millar, *English Illuminated Manuscripts* (Paris şi Bruxelles, 1926), gr. 13a (şi p. 73), pentru misalul lui Robert de Jumièges, şi gr. 29a, pentru o carte de tropi din secolul al XI-lea; pentru Evangheliile Bernward, vezi Gutberlet, gr. XXIX; Schrade, „Ikonographie der Himmelfahrt", gr. XV, fig. 30, şi, pentru Evangheliile de la St. Bertin din Biblioteca Morgan (ms. 333), Schapiro, „Disappearing Christ", 147. Pentru noul tip în general, vezi Gutberlet,

Maximus ecce gigans scandit super astra triumphans
(Priviţi, cel mai mare uriaş păşeşte peste stele în triumful său)

spune o inscripţie în versuri explicând o imagine a Înălţării din Evangheliile de la Bamberg de la începutul secolului al XI-lea[73]. În orice caz, noul tip de iconografie a Înălţării, comun în secolul al XIII-lea şi în Evul Mediu târziu, şi-a făcut apariţia prima oară în jurul anului 1000 în două manuscrise anglo-saxone, precum şi în Evangheliile Bernward de la Hildesheim (fig. 14)[74]. Acesta marchează o ruptură completă cu întreaga tradiţie occidentală, precum şi cu iconografia răsăriteană. Până atunci, Înălţarea fusese înfăţişată sub forma unei apoteoze antice sau a unei epifanii; acum, însă, Christos nu îşi face apariţia, ci dispare în ceruri[75]. Adică, în timp ce *caput et corpus Christi* se află în ceruri, picioarele singure – simbol al Întrupării – rămân ca o dovadă vizibilă a faptului istoric că Întrupatul a fost pe pământ. Mai mult, bolta celestă este cea care divide trupul lui Christos şi sugerează cele două naturi[76], tot aşa cum „cerul" divide, în imaginea de la Reichenau a lui Otto al II-lea, trupul împăratului.

Bolta celestă – adică vălul tabernaculului – din imaginea împăratului mai necesită câteva explicaţii. Vălul este ţinut de Vulturul lui Ioan şi de Îngerul lui Matei într-o asemenea manieră încât capul, pieptul, umerii, precum şi încheieturile braţelor împăratului rămân „deasupra", adică în ceruri, în timp ce trupul, incluzând mâinile, rămâne „dedesubt". Trebuie să ne amintim că aceste părţi, capul, pieptul, umerii şi încheieturile superioare erau locurile unde împăratul era uns cu ulei sfinţit. Ca să spunem aşa, acele părţi ale corpului său arată către *christus domini*, în timp ce trunchiul şi membrele sunt cele ale unui om obişnuit. Unii ar putea fi surprinşi să constate că mâinile se află dedesubt, nu deasupra vălului, întrucât mâinile regelui erau şi ele unse. Dar acest detaliu este corect: ungerea mâinilor nu era un obicei al încoronării imperiale şi nici nu fusese folosită încă la încoronarea lui Otto al II-lea la Aachen (961), deşi a fost introdusă puţin mai târziu, într-un Ordin al Încoronării datat între 980 şi 1000[77].

---

243 *sqq.*; Schrade, 165 *sqq.*; Schapiro, 140 *sqq.* Îi sunt profund îndatorat profesorului Erwin Panofsky care mi-a sugerat combinaţia acestui model al Înălţării cu miniatura de la Reichenau.

73. Goldschmidt, *German Illuminations*, II, gr. 40 B; vezi şi Stephan Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters* (Stimmen aus Maria-Laach, 92-93, Freiburg, 1906), 218.
74. Gutberlet, gr. XXIX; Schrade, „Ikonographie der Himmelfahrt", gr. XV, 30 (vezi *supra*, n. 72).
75. Schrade, *op.cit.*, 166.
76. Augustine, *Enarrat.*, Ps. CIX, 7, *PL*, XXXVII, 1450: „in eadem [carne] ascendit in coelum et sedet ad dexteram Patris". Christos, care conduce împreună cu Tatăl din Eternitate şi ca Dumnezeu, stă la dreapta Tatălui *ca om*, fapt uitat adesea; vezi Jungmann, „Die Abwehr des germanischen Arianismus", 75, n. 8. Cel mai semnificativ este, în acest context, Hélinand de Froidmont (sfârşitul secolului al XII-lea), care, citându-l pe Leon cel Mare, afirmă: „Christus ascendens in altum, miro modo, ut ait Leo papa, factus est divinitate praesentior, et humanitate longinquior". *PL*, CCXII, 606 D, citat de Schrade, *op.cit.*, 177.
77. Ordinul de Încoronare din anul 961 nu includea nici o ungere a mâinilor; vezi Schramm, „Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses", *ZfRG*, kan. Abt., XXIV

Mai dificil este să se explice părţile celelalte ale vălului. Leul lui Marcu şi Taurul lui Luca ţin capetele perdelei cu atâta îndemânare, încât vârfurile de-abia ating coroanele celor doi *reguli* care flanchează scăunelul împăratului, anume picioarele sale care „lucrează pe pământ". Această trăsătură a fost împrumutată din modelele carolingiene în care observăm că vârfurile vălului de-abia ating gurile Leului şi Taurului care, jucăuşi precum nişte căţei, încearcă să muşte capetele acestuia (fig. 10)[78]. În Evangheliile de la Aachen, totuşi, atingerea coroanelor acelor *reguli* pare să aibă un înţeles mai bine determinat. Nu se poate găsi o explicaţie mai bună decât cuvintele din Evanghelia Sfântului Petru, unde autorul relatează evenimentele de la Învierea lui Christos: Soldaţii aflaţi de pază la mormânt văd doi îngeri coborând din ceruri şi intrând în grotă; apoi, ei văd „cum se întorc din mormânt trei oameni [în loc de doi]; doi îl sprijină pe Acela, iar capetele celor doi ajung *până la* ceruri; însă capul Aceluia, pe care ei îl sprijină, se înalţă *dincolo* de ceruri"[79]. Aceasta s-ar potrivi aproape perfect scenei înfăţişate de artistul de la Reichenau. Capetele celor doi *reguli* „ajung până la ceruri", adică până la marginile vălului reprezentând bolta cerească; dar capul figurii centrale, împăratul, „se înalţă dincolo de ceruri".

Din nefericire, nu este posibil ca pictorul Evangheliilor de la Aachen să fi studiat Evanghelia apocrifă a lui Petru, despre care nu avem nici o dovadă că ar fi fost disponibilă în Occident[80]. Dar chiar dacă trebuie să excludem Evanghelia lui Petru ca posibilă sursă de inspiraţie[81], aceasta ne-ar putea totuşi ajuta să înţelegem intenţiile artistului. Conform interpretării augustiniene a Psalmului 90, artistul trebuia să înfăţişeze capul împăratului ca fiind *longe super coelos*. El ar fi putut, totuşi, să demonstreze într-un mod mai comod că locul capului era „mult deasupra tuturor cerurilor" permiţând bolţii cereşti să atingă coroanele principilor dependenţi de împărat: capetele lor ajungeau *până la* ceruri sau la bolta cerească, dar capul împăratului se înalţă *dincolo de* ceruri. Este un artificiu pur artistic care nu pare să solicite alte interpretări textuale, trebuia de la sine înţeles.

Totodată, un alt detaliu al imaginii îşi găseşte locul potrivit: cele patru figuri de dedesubt, principii spirituali şi seculari. Dacă planul cel mai de sus reprezintă o

---

(1935), 254 *sq.*, şi 315, §12; ungerea mâinilor a fost introdusă mai târziu (Schramm, 255, şi 328, §12a), şi doar pentru încoronările de la Aachen; încoronarea imperială romană nu includea în orice caz o ungere a mâinilor şi nu era ceva obişnuit nici în Franţa înainte de secolul al XIV-lea; vezi Schramm, *Der König von Frankreich* (Weimar, 1939), 157, nn. 5-6.

78. Astfel în Biblia de la San Paolo; interpretarea lui W. Köhler, *Die karolingischen Miniaturen* (Berlin, 1930-1933), I, 141, conform căreia animalele sfâşie vălul, nu e tocmai acceptabilă.
79. *Evanghelia lui Petru*, 36-40, ed. Vaganay, 294 *sqq.*; *supra*, n. 62.
80. Pentru influenţa Evangheliei lui Petru, vezi Vaganay, 163 *sqq.*, care, totuşi, nu ia operele de artă în considerare.
81. Gutberlet, *Himmelfahrt*, 226, nu exclude posibilitatea unei influenţe a Evangheliei lui Petru chiar până la începutul secolul al XII-lea. O influenţă ar fi posibilă în perioadele foarte timpurii (vezi Dölger, *Sol Salutis*, 212 *sqq.*; Kantorowicz, „The King's Advent", *Art Bulletin*, XXVI [1944], 226), deşi probabil Apocalipsa lui Petru a fost mai influentă decât Evanghelia; dar, fără dovezi noi şi solide, nu putem presupune că a existat o influenţă – cel puţin una directă – în perioadele mai târzii.

sferă „deasupra tuturor cerurilor", iar planul mijlociu o sferă sub ceruri, dar ajungând „până la bolta cerească", atunci nivelul cel mai de jos ar indica în mod clar „pământul" sub-celest. De fapt, acest înţeles specific al tripartiţiei este susţinut de manuscrisele carolingiene. Apocalipsa de la Trier, de exemplu, sau Biblia de la San Paolo (fig. 15a-b) înfăţişează *Maiestas Domini* într-o manieră similară: la nivelul cel mai de sus îl vedem pe Christos cu cele patru animale simbolice; la nivelul de mijloc, se află 24 de bătrâni, cu trupuri la nivelul genunchilor şi picioarelor Mântuitorului şi cu nimburile atingând bolta, iar la nivelul cel mai de jos se află mulţimea fără nimb cu Ioan sau Isaia în colţul drept, acolo unde se găseşte clerul în Evangheliile de la Aachen[82].

Modelele carolingiene sunt importante pentru noi pentru că ele constituie un comentariu, acolo unde artistul de la Reichenau le imită, fiind şi mai elocvente atunci când artistul alege să devieze de la ele. O comparaţie între miniatura de la Aachen şi faimoasele imagini carolingiene ale tronului – de exemplu, ale lui Carol cel Pleşuv în Biblia Viviană (fig. 16a) şi în *Codex Aureus* (fig. 16b)[83] – sugerează acest lucru foarte clar. E adevărat că există un văl şi în miniaturile carolingiene; este ataşat coloanelor acelui *ciborium*-boltă care acoperea tronul. Dar vălul nu secţionează şi nu divide trupul conducătorului; separă capul acestuia *de* Mâna lui Dumnezeu. În miniatura de la Reichenau, totuşi, capul împăratului pătrunde prin perdea sau „bolta celestă", astfel încât *dextera Dei* se află acum în contact direct cu capul lui Otto; mai mult, orizontul însuşi divide acum trupul împăratului în două secţiuni, una supra-celestă şi cealaltă sub-celestă. Comparaţia explică şi funcţia celor patru animale simbolice ca purtătoare ale vălului: perdeaua prinsă de coloanele bolţii tronului nu sugerează cuvântul „tabernacul" şi nu ar putea sugera nici sensurile de „boltă cerească" şi „mult deasupra cerurilor" pe care pictorul de la Reichenau dorise în mod evident să le exprime. Mai mult, simpla prezenţă a animalelor precum şi mandorla înconjurându-l pe împărat indică faptul că el se află în locul lui Christos, Împăratul „luptând pentru noi în tabernacul". În fine, vălul ce împarte trupul subliniază că împăratul pe pământ are în comun cu Christos cele două substanţe – umană prin natura sa, dar divină prin graţie şi prin consacrare.

Toate acestea rezultă dintr-o filozofie a statului care este foarte diferită de cea sugerată de imaginile carolingiene ale tronului. Este adevărat, Mâna lui Dumnezeu-Tatăl conferă binecuvântarea divină şi graţia şi monarhului carolingian, existând o relaţie între conducător pe tronul său şi îndepărtatul Tată din Ceruri, dar Christos este absent din acele imagini. Conceptul carolingian al unei regalităţi modelate după cea a lui David era în mod clar teocentric: „Tu eşti vice-regentul lui Dumnezeu, episcopul fiind abia al doilea vice-regent al lui Christos", după cum i-a scris învăţatul englez Cathwulf lui Carol cel Mare[84].

---

82. Schema este foarte evidentă, *e.g.*, în Biblia din San Paolo, f. 115; van der Meer, *Maiestas Domini*, 336 *sq.*, fig. 78; vezi 147 *sqq.* (fig. 34), 287 *sq.* (fig. 67), pentru Apocalipsa din Trier.
83. Schramm, *Die deutschen Kaiser*, fig. 26, 29a-b şi fig. 28.
84. *MGH, Epp.*, IV, 503, 3 *sqq.*: „[...] tu [rex mi] es in vice illius [Dei regis tui] (...) et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est". M. Buchner, în *Hist.Jhb.*, LV (1935), 604, pretinde fără vreo dovadă că scrisoarea lui Cathwulf este o ficţiune din secolul al IX-lea.

Este exact viziunea contrară pictorului de la Reichenau. În viziunea sa, împăratul se află pe locul lui Christos, iar mâna coborând de sus este înconjurată de un nimb în formă de cruce: probabil nu este mâna Tatălui, ci mai degrabă cea a Fiului[85]. Pe scurt, conceputul ottonian al autorităţii înfăţişat de artistul de la Reichenau nu era unul teocentric: era în mod clar christocentric. Peste o sută de ani de pietate monastică concentrată asupra lui Christos[86] influenţaseră şi imaginea autorităţii. De fapt, miniatura unică de la Reichenau este cea mai expresivă reprezentare picturală a ceea ce ar putea fi numit „regalitate liturgică" – o regalitate centrată pe Dumnezeul-om, mai degrabă decât pe Dumnezeu-Tatăl[87]. Drept rezultat, artistul de la Reichenau a mers mai departe şi i-a transferat împăratului ottonian şi „cele două naturi într-o singură persoană" ale Dumnezeului-om. Artistul Evangheliilor de la Aachen a înfăţişat conceptul de *gemina persona* a conducătorului la fel de clar ca Anonimul Normand în tratatele sale.

Nu există nici o raţiune pentru o asemenea presupunere, dar, chiar dacă ar fi corectă, nu ar face vreo diferenţă aici: altfel necunoscutul Cathwulf ar fi înlocuit de un alt autor contemporan necunoscut al unui „exerciţiu de şcoală" care (şi asta e tot ce contează) îl reflectă pe aşa-numitul „Ambrosiaster"; vezi Williams, *Norman Anonymous*, 175 *sqq*. Vezi *infra*, cap. IV, n. 12, pentru Ambrosiaster în Dreptul Canonic.

85. Evident, este imposibil să spunem dacă Mâna lui Dumnezeu este cea care coboară din ceruri (Beissel, *Evangelienbücher*, 211) sau cea a Fiului. Nimbul în formă de cruce înconjurând mâna este totuşi o trăsătură foarte sugestivă, fiind foarte rar în acea perioadă, deşi foarte comun în Evul Mediu târziu. Se pare că nu există mai mult de trei exemple timpurii: o placă de fildeş din secolul al X-lea (Goldschmidt, *Elfenbeine*, II, gr. IX, 24b: Necredinţa lui Toma); un antifonar de la Prüm din acelaşi secol (Paris, Bibl.Nat., ms.lat. 9448, fol. 10v: Sfântul Ştefan în Sinagogă) şi Apocalipsa din Bamberg din cca 1000-1010 (Bamberg, Staatsbibl., ms. 140, fol. 24v, ed. H. Wölfflin, 1921, gr. 24: Apocalipsa 9, 13). La acestea pot fi adăugate, drept cele mai timpurii, o reprezentare a Mâinii *pe* Cruce în Biblia lui Carol cel Pleşuv (Bibl.Nat., ms.lat. 1, fol. 317ro, vezi W. Köhler, *Die Schule von Tours* [1930], gr. 89, fig. n: Mâna ridicată, flancată de doi îngeri). Nu este clar dacă în aceste cazuri mâna îi aparţine lui Dumnezeu sau lui Christos. În orice caz, este foarte important simplul fapt că simbolul lui Christos începe să fie folosit în cazul lui Dumnezeu-Tatăl, un aspect imposibil în iconografia bizantină din acea perioadă, în special în scenele de încoronare. În schimb, Christos în ipostaza celui care înfăptuieşte încoronarea este foarte comun; vezi, *e.g.*, Sacramentarul Împăratului Henric al II-lea în Schramm, *Die deutschen Kaiser*, fig. 85a; şi pentru Bizanţ, Grabar, *L'Empereur*, gr. XIX, 1-2, şi (*infra*, fig. 12; vezi *supra*, n. 61) triumful lui Vasile al II-lea. În Evangheliile de la Aachen, unde e puţin probabil ca întreaga siluetă a lui Christos să fi fost reprezentată, mâna înconjurată de nimbul în formă de cruce pare să fie reprezentarea sumară a lui Christos în ipostaza celui care încoronează.

86. Această problemă necesită o analiză amănunţită, deşi Georg Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* (Münster, 1948), o abordează în repetate rânduri; vezi şi Hallinger, *DA*, X, 430 *sq*. Desigur, Jungmann (*supra*, n. 76), mai ales în lucrarea sa fundamentală *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegeschichtliche Forschungen, 7-8; Münster, 1925), cunoaşte problema generală în întregime, dar nu pare să se fi ocupat de pietatea monastică în particular.

87. Vezi *infra*, cap. IV, pp. 89 *sq*.

3. Nimbul perpetuităţii

Lucruri dificil de descris în cuvinte sunt uneori mai uşor şi mai succint exprimate printr-o formulă iconografică. S-a afirmat mai sus că, în tratatul Anonimului Normand, Tiberius *qua* „Caesar" apărea ca să spunem aşa cu un nimb, în timp ce „nedreptului Tiberius", omului individual, îi lipsea cu siguranţă aura. Această metaforă, care nu a fost aleasă la întâmplare, ne-ar putea ajuta să clarificăm un alt aspect al conceptului medieval de *gemina persona* a conducătorului.

În arta antică târzie, găsim adesea nimbul ataşat unor imagini care ar putea întruchipa o idee supra-individuală sau o noţiune generală. Acest semn special al distincţiei indica faptul că imaginea era menită să reprezinte, sub fiecare aspect, un continuum, ceva permanent şi peren dincolo de evenimentele neprevăzute ale timpului şi decăderii. Provinciile romane precum Egiptul, Galia, Spania şi altele erau uneori reprezentate cu un nimb – de exemplu, în *Notitia dignitatum* din Antichitatea Târzie[88]. În acest caz, numim figurile feminine aureolate „abstracţiuni" sau „personificări", lucru corect până la un anumit punct, dar trebuie să fim conştienţi de faptul că trăsătura cea mai importantă a tuturor abstracţiunilor şi personificărilor este caracterul lor supra-temporal, continuitatea lor în timp. De fapt, nu atât personificarea este cea scoasă în evidenţă de nimb, ci *Genius*-ul provinciei individuale, anume puterea ei creatoare şi germinală perenă, întrucât *genius* derivă din *gignere*. Mult din ceea ce suntem tentaţi azi să asociem cu slogane precum *Roma aeterna* sau *La France éternelle*[89] era foarte precis exprimat prin *Aegyptus*, *Gallia*, *Hispania* împodobite cu nimburi. Acelaşi lucru era valabil şi în privinţa noţiunilor sau virtuţilor: *Justitia* sau *Prudentia*, care erau zeiţe în Antichitatea păgână, reprezentau forţe active perpetuu sau forme ale Fiinţei valide în mod continuu atunci când erau înfăţişate în arta creştină cu un nimb[90]. Cu alte cuvinte, atunci când scriem cu majuscule o noţiune şi, în limba engleză, schimbăm genul de la neutru la feminin, de fapt ataşăm un „nimb" cuvântului sau noţiunii şi îi indicăm perenitatea ca idee sau ca putere.

88. Nu intenţionăm să discutăm aici în detaliu funcţia şi originile nimbului; vezi lucrarea de referinţă pe această temă a lui A. Krücke, *Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst* (Strasbourg, 1905), şi K. Keyssner, „Nimbus", *RE*, XXXIII (1936), 591 *sqq.*, în special §§18, 24, col. 611, 622. Vezi *Notitia Dignitatum*, ed. Seeck (Berlin, 1876), *e.g.*, 108 (*Italia*, *Illyricum*, *Africa*), 101 (*Felicitas*, *Virtus*, *Scientia militaris*), 102 (Cele Patru Anotimpuri, cu *Autumnus* cu o aureolă în formă de cruce[!]); vezi pentru Anotimpurile aureolate, George M.A. Hanfmann, *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks* (Dumbarton Oaks Studies, II, Cambridge, Mass., 1951), I, 266; II, 115, n. 29, 3; de asemenea, 45, 46, 48, 511 şi *passim*.

89. Expresia „Franţa eternă" nu pare să dateze dinainte de secolul al XVI-lea şi ne-am putea întreba dacă nu este un transfer de la „Roma eternă", la fel ca noţiunea *Roma communis patria*, care a fost transferată Franţei în secolul al XIII-lea: „corona regni [Franciae] est communis patria". Vezi Gaines Post, „Two Notes", *Traditio*, IX, 288 *sqq.* (n. 44) şi 301.

90. Vezi pentru câteva observaţii pe o temă înrudită, nota mea „*Σύνθρονος Δίκη*", *American Journal of Archaeology*, LVII (1953), 65-70.

În acest sens, în mare parte similar sensului oferit de pamfletarul normand anonim, până la căderea Constantinopolului şi ulterior, împăraţii bizantini erau reprezentaţi cu nimb. Nu vom aborda aici originea nimbului imperial şi tradiţia sa, de la un simbol păgân al divinităţii la un simbol creştin al sanctităţii[91]. Nimbul împăratului bizantin, care chiar în perioada creştină se referea la *τύχη, genius imperatoris*, în epocile ulterioare se raporta la puterea imperială în sine, considerată perpetuă şi sempiternă şi, de aceea, demnă de veneraţie şi sfântă şi în sensul creştin indiferent, bineînţeles, de prezenţa sau absenţa unor calităţi demne de veneraţie sau sfinte în persoana purtătoare a coroanei. E adevărat că un împărat putea fi venerat personal şi independent ca sfânt, precum, de exemplu, Constantin cel Mare[92]; totuşi, nimbul nu depindea de apartenenţa împăratului la catalogul hagiografic. Acesta indica faptul că purtătorul şi executorul puterii perpetue provenea de la Dumnezeu şi îl făcea pe împărat întruparea unui fel de „prototip", care, fiind nemuritor, era *sanctus*, indiferent de caracterul personal sau sexul deţinătorului funcţiei. De exemplu, atunci când a guvernat imperiul (792-802) ca regent al fiului ei, Constantin al VI-lea, împărăteasa Irina nu era numită în documentele oficiale „împărătească", ci „Împărat" – *Εἰρήνη πιστὸς βασιλεύς*[93].

Mai mult, în Evul Mediu, categoriile sau măsurătorile variate ale timpului erau poate mai conştientizate decât în vremea noastră. De exemplu, în aclamaţiile sale pentru împăratul Ludovic cel Pios, Amalar din Metz face o distincţie clară între

---

91. Pentru nimbul imperial, vezi, mai presus de toate, Alföldi, „Insignien und Tracht der römischen Kaiser", *RM*, L (1935), 139 *sqq*. Vezi şi H.U. Instinsky, „Kaiser und Ewigkeit", *Hermes*, LXXVII (1942), 313-355; Treitinger, *Oström. Reichsidee*, 122, n. 372. În arta bizantină, împăratul era reprezentat împodobit fără excepţie cu un nimb – chiar şi atunci când era înfăţişat prosternat înaintea unui grup de sfinţi purtând, de asemenea, nimburi; *cf.* Paul Buberl, *Die Miniaturhandschriften der Nationalbibliothek* (Denkschriften der Wiener Akademie, LX, 2, Viena, 1917), 6, gr. IV, fig. 7.

92. Venerarea lui este de obicei legată de cea a mamei sale, Sfânta Elena; imaginile şi numele lor apar chiar şi pe ostii; vezi Carl Maria Kaufmann, „Konstantin und Helena auf einem griechischen Hostienstempel", *Oriens Christianus*, f.s., IV (1915), 85-87.

93. Vezi J.B. Bury, *The Constitution of the Later Roman Empire* (Cambridge, 1910), 24; de asemenea, F. Dölger, în *Byz.Zs.*, XXXVI (1936), 129 *sqq*. Fără îndoială, în Ungaria circulau consideraţii similare atunci când Maria, fiica lui Ludovic cel Mare (1342-1382), a primit titlul de „Rege" („quae quidem Maria appellabatur *Rex Hungariae*") şi a fost încoronată ca „Rege" (*coronata fuit in regem*); doar după căsătoria ei cu Sigismund a acceptat titlul de *regină*; vezi Du Cange, *Glossarium*, *s.v.* „rex". Chiar şi în secolul al XVIII-lea, entuziaştii unguri îşi aclamau regina *Moriamur pro rege nostro Maria Theresia*. Conceptul straniu şi abstract al „Coroanei Ungariei" se poate să fi influenţat şi caracterul abstract al titlului; vezi pentru vasta literatură modernă referitoare la *Sacra Corona* maghiară, Patrick J. Kelleher, *The Holy Crown of Hungary* (Documente şi monografii ale Academiei Americane de la Roma, XIII [Roma, 1951]), şi, în general, Fritz Hartung, *Die Krone als Symbol der monarchischen Herrschaft im ausgehenden Mittelalter* (Abh.Berl.Akad., 1940, nr. 13 [1941]), 35 *sqq*. Răstălmăcind afirmaţia Sfântului Ieronim *In divinitate nullus est sexus*, se poate spune şi *In corpore politico nullus est sexus*: Gallienus, care şi-a învestit trupul supra-personal cu însemnele lui Ceres, a bătut monede cu legenda *Galliena Augusta*; vezi A. Alföldi, „Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldatenkaiser", *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII (1928), 174 *sqq*.

împăratul individual şi prototipul sempitern; el îi doreşte „viaţă îndelungată" „divinului Ludovic", dar îi doreşte perenitate „noului David" aşa cum era acesta întruchipat de împăratul carolingian:

Divo Hludovico vita!
Novo David perennitas!

Cu alte cuvinte, Ludovic era „aureolat" nu prin intermediul epitetului *divus*, ci prin *perennitas* a piosului Rege al Israelului, în care ideea imperiului carolingian, *regnum Davidicum*, a culminat şi s-a manifestat[94]. Papa Grigore al VII-lea se poate să fi fost în competiţie cu împăratul bizantin atunci când a pretins „nimbul" pentru fiecare papă, *ex dignitate officii*, întrucât poetul de curte al lui Teodoric cel Mare, Ennodius din Pavia, a spus: „Cine se poate îndoi că este sfânt, cel pe care o demnitate atât de măreaţă l-a înălţat!"[95]. Înţelesul exact al acestui tip de sfinţenie *ex officio* a fost exprimat foarte limpede de Petrus Damiani: „Să *fii* sfânt prin meritele vieţii tale este ceva şi este altceva să fii *numit* sfânt datorită rangului"[96]. Ne-am putea întreba dacă nimbul pătrat medieval sau *nimbus perfectionis*, care îi împodobeşte atât de des pe episcopi, preoţi sau diaconi anonimi ca reprezentanţi ai ordinului lor ecleziastic, nu se referă la perfecţiunea şi perenitatea oficiului consacrat *per se*, sau la *dignitas*, indiferent de deţinătorul acesteia[97].

---

94. Vezi *PL*, CV, 988; Kantorowicz, *Laudes*, 69, n. 15. Pentru Ludovic cel Pios aureolat, vezi Schramm, *Die deutschen Kaiser*, gr. 15a-b, unde nimbul include inscripţia: *Christe, corona tu Hludovvicum* (Schramm, 171). Reprezentările carolingiene ale conducătorilor împodobiţi cu nimb nu sunt foarte rare. Mozaicurile lui Carol cel Mare de la Lateran şi în Sfânta Susanna, la Roma, înfăţişau nimbul pătrat; vezi G.B. Ladner, *I ritratti dei papi nell'antichità e nel medioevo* (Vatican, 1941), I, 114 *sq.*, 127. Mai impresionant este regele aureolat din fragmentul Sacramentului din ms. lat. 1141, aflat la Bibliothéque Nationale. A.M. Friend, „Two manuscripts of the School of St. Denis", *Speculum*, I (1926), 59-70, în special 64 *sq.*, consideră că este Carol cel Pleşuv, în timp ce J. Croquison, „Le «Sacramentaire Charlemagne»", *Cahiers archéologiques*, VI (1952), 55-71, interpretează imaginea drept o reprezentare a lui Carol cel Mare tânăr, între Sfinţii Ghelasie şi Grigore; vezi observaţiile mele în „The Carolingian King in the Bible of San Paolo fuori le Mura", *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1955), 298 *sqq.* De asemenea, Schramm, *op.cit.*, fig. 67 (şi p. 86, precum şi 192); Hermann Beenken, *Romanische Skulptur in Deutschland* (Leipzig, 1924), 76 *sq.*, gr. 38a.

95. Grigore al VII-lea, *Regist.*, II, 55a, §23, ed. Caspar, 207, *cf.* 560, n. 1; de asemenea, Hinschius, *Decret.Ps.Isid.*, 666. Julia Gauss, „Die Dictatus-Thesen Gregors VII. als Unionsforderungen", *ZfRG*, kan.Abt., XXIX (1940), 1-115, îşi prelucrează prea mult teza, dar a atras atenţia asupra unor aspecte interesante ale rivalităţii bizantino-papale care merită să fie studiate separat.

96. Petrus Damiani, *Liber gratissimus*, c. 10, *MGH*, *LdL*, I, 31, 29: „Aliud namque est ex vitae meritis sanctum esse, aliud ex ministerio conditionis dici"; şi, foarte asemănător cu Anonimul, care în alte privinţe pare să fi împrumutat de la Damiani, *ibid.*, 31, 9 *sqq.*: „licet persona [...] indigna, officium tamen [...] bonum"; vezi *supra*, n. 25.

97. G.B. Ladner, „The so-called Square Nimbus", *Mediaeval Studies*, III (1941), 15-45, în special listele, 38 *sqq.*, care arată că, foarte des, nimbul pătrat se referea doar la funcţie în sine, şi nu la persoana individuală.

Mai departe, atunci când opune „cărămizile din Canterbury" „Scaunului din Canterbury", pamfletarul normand este mai puţin original decât ar părea. Mult mai devreme, bizantinii pretinseseră că aşa-numita esenţă „aureolată" a vechii Rome de pe Tibru sau al său *genius* etern fusese transferat(ă) către Noua Romă de pe Bosfor şi că pe malurile fluviului din Italia nu mai rămăseseră decât cărămizi, pietre şi ruinele clădirilor din care acel *genius loci*, viaţa perenă dispăruse[98]. Aşa-numitul *Versus Romae*, un poem anti-roman probabil din secolul al IX-lea, reflectă acele sentimente foarte elocvent:

> Împăraţii tăi te-au părăsit cu mult timp în urmă, Romă,
> Şi la greci a ajuns onoarea şi numele tău [...]
> Înfloritorul Constantinopol este numit acum noua Romă,
> Decădere a virtuţilor şi a zidurilor este soarta ta, veche Romă.

Şi, cu un vechi palindrom, poetul încheie prima jumătate a distihurilor: *Roma tibi subito motibus ibit amor*, „Roma, Amorul va dispărea de lângă tine"[99]. Corpul aureolat al Romei va părăsi corpul ei material sau, după cum ar fi spus juriştii unei perioade mult mai târzii, va fi „transferat şi conferit de la Corpul natural acum mort către un alt Corp natural". Astfel, „Roma" a migrat din întrupare în întrupare, mai întâi la Constantinopol, iar mai târziu la Moscova, cea de-a treia Romă, dar şi la Aachen, unde Carol cel Mare a construit un „Lateran" şi se pare că a plănuit să întemeieze *Roma futura*[100]. Să nu fim greşit înţeleşi: acestea nu erau comparaţii sau alegorii de tipul „Geneva, Roma protestantă"[101]. Constantinopolul, Aachenul şi altele pretindeau fiecare să fie o *nova Roma*, tot aşa cum un rege elenistic sau un împărat

98. Franz Dölger, „Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LVI (1937), 1-42, în special 24 *sqq.*; de asemenea, *Byzanz und die europäische Staatenwelt* (Ettal, 1953), 93 *sqq.*

99. William Hammer, „The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages", *Speculum*, XIX (1944), 50-62; *ibid.*, 53, n. 6, pentru *Versus Romae*, din care am citat versurile 4 *sq.*, 9 *sq.*:

> Deseruere tui tanto te tempore reges,
> Cessit et ad Graecos nomen honosque tuus [...]
> Constantinopolis florens nova Roma vocatur
> Moribus et muris, Roma vetusta, cadis [...].

Palindromul (versul 12 din cele 24 ale poemului) este axa poemului. Jocul de cuvinte *Roma-Amor* este foarte vechi. Poate fi găsit chiar şi pe monede din perioada constantiniană, care înfăţişează inscripţia *EPΩΣ*; vezi H. Dressel, „Numismatische Analekten", *Zeitschrift für Numismatik*, XXIII (1900), 36 *sqq.*

100. În ceea ce priveşte Aachenul, vezi Hammer, *op.cit.*, 56; R. Krautheimer, „The Carolingian Revival of Early Christian Architecture", *Art Bulletin*, XXIV (1942), 30 *sqq.*, 34 *sqq.*; Kantorowicz, *Laudes*, 63, unde ideea Aachenului este interpretată şi ca anti-romană, şi ca anti-bizantină. Observaţii similare au fost propuse, oarecum independent, de C. Erdmann, „Das ottonische Reich als Imperium Romanum", *DA*, VI (1943), 418 *sq.*, şi, pe o bază mai amplă, *Ideenwelt*, 22 *sqq.* („Die nicht-römische Kaiseridee").

101. Vezi Hammer, *op.cit.*, 62, pentru aceasta şi multe alte expresii similare.

roman ar fi putut pretinde că este *νέος Διόνυσος* sau un *νέος Ἥλιος*, iar un conducător carolingian un *novus David* şi un *novus Constantinus* – întrupări temporare ale imaginii zeului sau eroului, substanţa sa perpetuă şi puterea existenţială. Erau posesori temporari ai „nimbului" prototipului lor divin sau eroizat[102].

Toate acestea par să se potrivească şi mai bine Ierusalimului, deşi Ierusalimul transcendental înseamnă Eternitate în afara timpului mai degrabă decât continuitate în timp. Oraşul originar al lui Christos, corpul material al Ierusalimului, fusese distrus de către Titus; oraşului Aelia Capitolina, întemeiat de Hadrian pe ruinele oraşului lui David, îi lipsea *metaphysis*. Totuşi, „Ierusalimul aureolat" ar fi putut descinde pe pământ în orice moment, chiar şi pentru scurtul răgaz al orei festive în care un nou altar era consacrat, conferind slava Eternităţii oricărui oraş insignifiant sau chiar unei biserici săteşti[103].

De aceea, „nimbul" indica întotdeauna, într-un fel sau altul, o schimbare a naturii Timpului. Însemna că persoana sau locul astfel aureolate participa şi la o categorie a „Timpului" diferită de cea care determina existenţa naturală pe pământ aşa cum era înţeleasă în gândirea medievală. Este adevărat, nimbul nu îl plasa pe purtătorul său în *aeternitas Dei*, care nu are continuitate, întrucât, în ea, toate timpurile, trecut şi viitor, sunt prezente. Totuşi, nimbul îl transpunea pe purtătorul său, din punct de vedere scolastic, din *tempus* în *aevum*, din Timp în Perenitate, adică într-un anumit continuum al timpului fără sfârşit: persoana aureolată sau mai degrabă persoana *qua* nimb, *ordo*-ul acesteia, „nu murea niciodată". Nimbul mai însemna şi că purtătorul său individual ţinea locul unui „prototip" mai general, al unui Imuabil în cadrul timpului schimbător al acestui pământ, şi, unită şi asociată cu el, exista o imagine sau o putere al cărei lăcaş adevărat era continuumul nesfârşit pe care medievalii îl numeau *aevum*. Şi întrucât *aevum* era habitatul Ideilor, *Logoi* sau

---

102. Pentru titlul de *novus*, vezi A.D. Nock, „Notes on Rulercult", *Journal of Hellenic Studies*, XLVIII (1928), 35 *sqq*. Nu exista nici o raţiune pentru o singură reîncarnare a prototipului la un moment dat; împăraţii Heraclius Tatăl şi Fiul, *e.g.*, au fost aclamaţi ca „noii Constantini" (*Κωνσταντίνων τῶν νέων* [...] *πολλὰ τὰ ἔτη*); vezi Henri Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure* (Paris, 1922), fasc. I, 21 *sq*., nn. 79, 80. Vezi pentru exemplul carolingian, dar şi pentru altele, Kantorowicz, *Laudes*, 57, n. 148, şi 69, n. 15.

103. Pentru coborârea Ierusalimului ceresc la consacrarea unei biserici, vezi imnul *Urbs beata Hierusalem dicta pacis visio*, în forma sa originală, conţinând versul *Nova veniens e caelo* [...]; vezi C. Blume, *Analecta hymnica medii aevi*, LI (1908), 110. Pentru „îmbunătăţirile" acestui imn ce au dus la schimbarea sensului de către biserica post-tridentină, vezi A.L. Mayer, „Renaissance, Humanismus und Liturgie", *JLW*, XIV (1938), 166 *sq*.; de asemenea, criticile lui X. Schmid, „De Breviario Romano reformando commentatio", *Ephemerides Liturgicae*, XLIII (1929), 308 *sqq*. Întâmplător, imnul are şi o însemnătate politică; medalionul unui împărat „Otto", lipit pe un vas liturgic, conţine legenda *Jerusalem visio pacis*; vezi Schramm, „Die Magdeburger Patene mit dem Bilde Ottos des Grossen", *Thüringisch-Sächsische Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, XVII (1928); de asemenea, Gerd Tellenbach, *Die Entstehung des Deutschen Reiches* (München, 1946), gr. IX (faţă în faţă cu p. 128). Pentru manifestările atemporalului Ierusalim pe pământ, vezi şi Kantorowicz, „The King's Advent", 209 *sq*.

Prototipurilor, precum şi al „Îngerilor" filozofiei creştine de influenţă alexandrină, devine clar faptul că, în cele din urmă, „corpul politic" al regelui juriştilor tudorieni se remarca prin similaritatea cu „sfintele spirite şi îngerii" şi că *rex christus* al Anonimului Normand era înzestrat şi cu natura superioară a Mijlocitorului, un rege om prin natura sa şi divin prin graţie[104].

Ar fi dificil să găsim o ilustrare mai potrivită, şi în acelaşi timp mai încântătoare, a problemei generale a celor Două Corpuri ale Regelui în forma ei medievală timpurie ca povestioara inserată într-o predică atribuită în mod eronat lui Ioan Hrisostom. Este o predică din Duminica Floriilor, iar predicatorul necunoscut discută, într-un mod foarte potrivit, rolul important jucat în economia mântuirii de măgăruşul care l-a dus pe Cel Aşteptat în oraşul Ierusalim în acea zi[105]. Făptura loială este menţionată frecvent în scrierile Părinţilor, care, în general, spuneau că acel *animal messianum* a fost până la urmă returnat fostului său proprietar; predicatorul din Duminica Floriilor nu face excepţie când vorbeşte despre măgar.

> Este adevărat (a spus el) că animalul, după ce şi-a făcut intrarea în Ierusalimul Iudeii, a fost trimis înapoi la stăpânul său; dar profeţia legată de animal a rămas în Iudeea. Căci, de la acel animal, Christos a avut nevoie nu de natura vizibilă, ci de cea inteligibilă; adică nu de carne, ci de idee. De aceea, carnea a fost trimisă înapoi, dar ideea a rămas: *caro remissa est, ratio autem retenta est*[106].

---

104. Vezi, pentru o discuţie mai vastă pe această temă, *infra*, cap. VI.

105. Predica, transmisă doar în limba latină, se găseşte în *Opus imperfectum in Matthaeum* (*PGr*, LVI, 836), atribuită lui Ioan Gură de Aur. Se spune că Toma din Aquino a afirmat că ar prefera să o aibă în schimbul întregului Paris; *cf.* Oldradus de Ponte, *Consilia*, LXXXIV, n. 1 (Veneţia, 1571), fol. 31v: „Et narratur quod beatus Thomas dixit, quod magis vellet habere Chrysostomum super Mattheum, quam civitatem Parisii. Expedit enim cuilibet studioso habere multos libros". Vezi pentru lucrare G. Morin, „Quelques aperçus nouveaux sur l'Opus imperfectum in Matthaeum", *Rev. bénéd.*, XXXVII (1925), 239-262 (şi *ibid.*, LIV [1942], 9 *sqq.*), care sugerează ca loc de origine Ravenna sau măcar un loc din nordul Italiei; *cf.* K. Jordan, „Der Kaisergedanke in Ravenna zur Zeit Heinrichs IV.", *DA*, II (1938), 111 *sqq.* Predica din Duminca Floriilor a lui Aelfric, în rest, o parafrazare a *Opus imperfectum*, nu conţine pasajul citat aici; vezi ediţia Aelfric de Benjamin Thorpe (Londra, 1844), I, 206 *sqq.* Măgăriţa este menţionată destul de des în scrierile Sfinţilor Părinţi. Efrem, *e.g.*, le permite măgăriţei şi mânzului acesteia să aclame spre lauda Regelui Cerurilor; vezi *In festum Epiphaniae hymnus*, II, 27, ed. T.J. Lamy (Mecheln, 1882), I, 23; de asemenea, *Hymni de miraculis*, XIII, 6, ed. Lamy, II, 720, unde măgăriţa are o dublă semnificaţie: „Pullus durae cervicis portavit Dominum in figura, cot gentium portavit eum in veritate". Conform legendelor de mai târziu, sfântul animal a murit, foarte bătrân şi după drumuri lungi, în Verona unde a apărut un cult local; vezi E. Staedler, „Über das Eselsrelief am Dome zu Como: Ein Beitrag zur Überlieferung des *caput asininum*", *Theologische Quartalschrift*, CXXIII (1942), 177-188, cu toată bibliografia; vezi şi Leclercq, „Âne", *DACL*, I, 2063 *sq.*; şi, pentru măgăriţa cu mânz de pe monedele romane târzii, A. Alföldi, „Asina: Eine dritte Gruppe heidnischer Neujahrsmünzen im spätantiken Rom", *Schweizerische Münzblätter*, II (1951), 57-66.

106. *PGr*, LVI, 836: „Animal quidem postquam ingressum est in Jerusalem Judaeae, ad dominum suum remissum est, animalis autem prophetia in Judaea remansit. Nam de animali illo non

Cu alte cuvinte, măgăruşul „corp natural", după ce s-a achitat de sarcina sa de a împlini *ad litteram* profeţiile lui Isaia (62, 10) şi Zaharia (9, 9), a fost trimis la fostul său stăpân ; căci corpul său vizibil şi material nu îi mai era necesar Domnului. Trupul peren şi mesianic al măgarului, însă, *ratio*, ideea sau prototipul lui, precum şi viziunea profetică pe care o susţinuse şi la a cărei împlinire contribuise : acestea erau indispensabile în cadrul mântuirii şi inseparabile de imaginea lui Mesia. Astfel, „corpul politic" nemuritor al animalului a rămas în Oraşul Sfânt împreună cu Mesia : a fost „aureolat", învăluit de lumina divină a Călăreţului său.

Caro remissa, ratio retenta ! În acest sens, Carol I din carne putea fi trimis la Oxford, dar acea *ratio* a sa „aureolată" sub forma imaginii sale din sigiliu a rămas în Parlament - ceea ce nu înseamnă că măgarul neaureolat şi temporar ar trebui mereu căutat la „Oxford", nici măgarul aureolat şi etern întotdeauna în „Parlament".

---

hoc, quod videbatur, necessarium erat Christo, led illud, quod intelligebatur, id est, non caro, sed ratio : ideoque caro remissa est, ratio autem retenta est".

Capitolul IV

Regalitatea întemeiată pe Lege

1. De la Liturghie la Ştiinţa Juridică

Regele, o *gemina persona*, om prin natură şi divin prin graţie : acesta era echivalentul din Evul Mediu timpuriu al viziunii ulterioare a celor Două Corpuri ale Regelui şi, totodată, cel care a prefigurat-o. Într-o perioadă atât de timpurie, teologia politică era încă limitată de cadrul general al limbajului liturgic şi al gândirii teologice, întrucât nu fusese încă dezvoltată o „teologie politică" seculară şi independentă de Biserică. Prin consacrarea sa, regele era legat de altar ca „Rege", şi nu doar – ne gândim aici la secolele mai târzii – ca o persoană privată. El era „liturgic" în calitate de rege, deoarece astfel reprezenta şi „imita" imaginea lui Christos cel viu. „Tu eşti vicarul lui Christos ; nimeni, în afară de imitatorul său, nu este adevăratul stăpân", proclama istoricul Wipo în tabăra imperială[1]. „În regele său, adevărat zic, se ştie că domneşte Christos", repeta sfântul cardinal Petrus Damiani[2], în timp ce cardinalul Deusdedit, contemporanul său mai tânăr, a inclus în colecţia sa canonică acele cuvinte cu care papa Ioan al VIII-lea îl slăvise, în adunarea episcopilor, pe împăratul carolingian Carol al II-lea ca un *salvator mundi*, „salvatorul lumii făcute de Dumnezeu", pe care „Dumnezeu l-a pus Principe al poporului Său aidoma adevăratului Rege Christos, Fiul Său, [...] aşa încât ceea ce El [Christos] avea prin natură, regele să poată obţine prin graţie"[3].

1. Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 3, ed. Bresslau (*MGH*, *SS.rer.germ.*, 1915), 23 : „Ad summam dignitatem pervenisti,/ vicarius es Christi./ Nemo nisi illius imitator/ verus est dominator". *Cf.* c. 5, p. 26, 18 ; de asemenea, *Tetralogus*, versul 19, p. 76, 21, şi versurile 121 *sq.*, p. 79, 15 *sq.*, unde împăratul este numit *alter post Christum* şi *secundus post dominum caeli.* Vezi *supra*, cap. III, n. 11, pentru Principe ca *Deo secundus*.
2. Petrus Damiani, *Ep.*, VII, 2, *PL*, CXLIV, 436 : „in rege suo vere Christus regnare cognoscitur".
3. Deusdedit, *Collectio canonum*, IV, 92, ed. Victor Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit* (Paderborn, 1905), I, 439 ; pasajul este citat şi de contemporanul său Anselm din Lucca (cca 1083), *Coll. can.*, I, 79, ed. M. Thaner (Innsbruck, 1906-1915), 52 *sq.* (*PL*, CXLIX, 489, numerotat I, 78). Vezi, pentru mesajul papei la Ravenna în 877, Mansi, *Concilia*, XVII, App. 172 ; de asemenea, Bouquet, *Recueil*, VII, 695 C : „[...] unxit eum Dominus Deus [...] principem populi sui constituens ad imitationem scilicet [...] veri Regis Christi filii sui [...], itaut, quod ipse [Christus] possidet per naturam, iste [imperator] consequeretur per gratiam". Vezi şi Schramm, *König von Frankreich*, I, 40 şi 45, II, 36, n. 3 ; Eichmann,

Într-un mod foarte natural, acest rege imitator al lui Christos era înfăţişat şi arătat şi ca un „mijlocitor" între ceruri şi pământ, un concept de o oarecare importanţă aici, deoarece fiecare mijlocire implică, într-un fel sau altul, existenţa unei fiinţe cu o natură îngemănată. Regii şi episcopii, scria Anonimul Normand în maniera sa obişnuită, „sunt consacraţi şi sfinţiţi pentru ca [...] ei să fie sfinţi; adică, în afara pământului şi în afara lumii, să fie ei aşezaţi ca mijlocitori între Dumnezeu şi popor, fiind părtaşi în ceruri şi domolindu-şi supuşii pe pământ"[4]. Idei înrudite ale unei mijlociri regale, deşi cu o deplasare semnificativă a punctului de referinţă, au fost exprimate în acea perioadă de către Rânduielile de Încoronare: „Aidoma cu Mijlocitorul dintre Dumnezeu şi oameni va acţiona regele ca mijlocitor între cler şi popor" – căci regele, care, într-o anumită privinţă, făcea parte şi din cler, „posedă în calitate de *christus Domini* caracterul [lui Christos] în numele său"[5].

Limbajul acestor analogii christologice a fost cel folosit peste tot pentru a-l proclama pe rege un *typus Christi*[6]. Această tipologie acoperea, de fapt, două aspecte ale funcţiei regale, unul ontologic, iar celălalt funcţional, ambele oglindindu-se în titlurile onorifice care îl glorificau pe conducătorul medieval atât de des: „Imagine

---

Kaiserkrönung, I, 88. E foarte posibil ca pasajul să-i fi fost cunoscut Anonimului Normand; vezi Williams, *Norman Anonymous*, 57 *sq.*, n. 169; Kantorowicz, „Deus per naturam", 258.

4. *MGH, LdL*, III, 669, 8 *sqq.*: „Ideo igitur consecrantur sacerdotes et reges et sanctificantur, ut [...] sancti sint, id est extra terram et extra mundum segregati, inter Deum et populum mediatores effecti, et in celis conversentur [Filipeni 3, 20] et in terris subditos moderentur". Vezi Williams, *op.cit.*, 158 *sqq.*, şi în special pp. 225 *sqq.*, *Magna digressio de voce „sanctus"*, care explică acel pasaj (*e.g.*, „in Greca lingua quod dicitur *hagios* quasi extra terram esse significat"). Vezi şi Pierre de Blois: „[...] sanctus et christus Domini rex est nec in vacuum accepit [II Corinteni 6, 1] unctionis regiae sacramentum"; *PL*, CCVII, 440; *cf.* Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, 208, n. 74. Pentru referinţe apropiate, vezi Philipp Oppenheim, „Die sakralen Momente in der deutschen Herrscherweihe bis zum Investiturstreit", *Ephemerides Liturgicae*, LVIII (1944), 46 *sq.*; de asemenea Leonid Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Bonn, 1951), 95, n. 60.

5. Schramm, „Krönung in Deutschland", 320, §19: „[...] quatenus mediator Dei et hominum te mediatorem cleri et plebis in hoc regni solio confirmet". Vezi şi 317, §14: „[...] cum mundi Salvatore, cuius typum geris in nomine"; şi 319, §17: „[...] cum redemptore ac salvatore Iesu Christo, cuius nomen vicemque gestare crederis". Vezi şi Schramm, „Austausch", 425 *sqq.*, 450, pentru rege ca *sacerdotalis ministerii particeps*. Expresia *personam Christi gerere* şi echivalentele sale reprezintă termenul tehnic pentru „a întruchipa, a reprezenta" şi, cu acest sens, este folosită şi în enciclica papei Pius al XII-lea, *Mediator Dei*, definind locul preotului în liturghie; vezi Joseph Pascher, „Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik", *Episcopus*, 278 *sqq.* Episcopul era frecvent numit drept mediator între popor şi rege; vezi, *e.g.*, Hugo de Fleury, *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, I, c. 10, *MGH, LdL*, II, 477, 43 *sqq.*

6. Un exemplu elocvent este oferit de Otto de Freising, *Gesta Friderici*, II, c. 3, ed. G. Waitz (*MGH, SS.rer.germ.*, 1912), 105, 7 *sqq.*, în care el relatează despre dubla consacrare de la Aachen (9 martie 1152) a unui rege (Frederic I) şi a unui episcop (Frederic de Munster): în aceeaşi zi, în aceeaşi biserică, prin intermediul aceloraşi consacratori, au fost unşi doi *christi Domini*, având acelaşi nume, astfel încât *summus rex et sacerdos* însuşi (Christos) părea să fi fost prezent la acea sărbătoare. *Cf.* Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung*, 26 *sqq.*, care pe bună dreptate subliniază că Otto din Freising se agăţa de idealul unor vremuri apuse.

a lui Christos" şi „Vicar al lui Christos". În timp ce prima formulă se referea poate mai mult la Fiinţa sa, cea de-a doua sublinia din punct de vedere juridic funcţiile sale administrative şi se referea în principal la Faptele sale. Nici unul dintre aceste titluri nu era, prin el însuşi, specific în legătură cu cele două naturi sau emfatic în legătură cu orice asemănare „fiziologică" între conducător şi Dumnezeul-om, dar atâta timp cât aceste titluri legându-l pe conducător de Christos erau valabile, regele putea să pară, măcar potenţial, o *gemina persona* comparabilă cu cele două naturi ale prototipului uman-divin al tuturor regalităţilor terestre. Totuşi, chiar şi relaţia pur potenţială a regelui cu cele două naturi ale lui Christos era anulată atunci când formulele medievale târzii de „rex imago *Christi*" şi „rex vicarius *Christi*" au început să dispară şi au făcut loc formulelor „rex imago *Dei*" şi „rex vicarius *Dei*".

Cu siguranţă, conceptul de principe ca o similitudine sau un executor al lui Dumnezeu era susţinut de cultul antic al conducătorului, precum şi de Biblie[7]. De aceea, titlurile şi metaforele legate de *Deus* pot fi găsite în orice secol al Evului Mediu. Când, în final, în urma clericalizării funcţiei regale la sfârşitul secolului al IX-lea şi sub influenţa limbajului *Ordines*-urilor Încoronării şi a idealului lor liturgic al regalităţii, titlurile regale *Christus* au început să fie predominante, diferenţa dintre un *vicarius Dei* şi un *vicarius Christi* nu a fost întotdeauna percepută sau nu a fost percepută chiar deloc[8]. Cu toate acestea, este demn de reţinut în cazul tiparelor schimbătoare ale pietăţii şi al atmosferei religioase generale că, după perioada carolingiană, în timpul căreia formula *vicarius Dei* pare să fi fost regula, s-a remarcat o preferinţă evidentă pentru *vicarius Christi* în epoca christocentrică a ottonienilor şi a salienilor timpurii[9]. Diferenţa dintre cele două denumiri, totuşi, a devenit clară

7. Fuziunea lui *homo imago (vicarius) Dei* şi *rex imago (vicarius) Dei*, efectuată deja de aşa-numitul Ambrosiaster, are o istorie lungă şi complicată; vezi Kantorowicz, „Deus per naturam", 264 *sqq.*, şi *passim*; importanţa lui Ambrosiaster pentru evoluţia ulterioară a fost subliniată de Berges, *Fürstenspiegel*, 26 *sq.* Vezi şi G.B. Ladner, „The Concept of the Image in the Greek Fathers şi the Byzantine Iconoclastic Controversy", *Dumbarton Oaks Papers*, VII (1953), 1-34.
8. Pentru influenţa *Ordines*-urilor de Încoronare asupra limbajului şi gândirii, Anonimul Normand este primul exemplu; vezi *MGH*, *LdL*, III, 677 *sqq.* Ar fi greşit să spunem că, în extraordinarul său studiu, Michele Maccarrone, *Vicarius Christi : Storia del titolo papale* (Lateranum, serie nouă, XVIII, Roma, 1952), nu a acordat atenţie diferenţei dintre cele două denumiri, dar a fost indiferent faţă de implicaţiile istorice şi faţă de o altă problemă, pe care, într-un alt context, Jungmann (*supra*, cap. III, n. 86) a discutat-o intens. Problema christologică a fost observată în mod cert, dar nu a fost tratată în detaliu intenţionat de Berges, *Fürstenspiegel*, 26 *sqq.* Textele pentru *vicarius Dei (Christi)* adunate de J. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel* (Louvain, 1926), 435 *sqq.*, sunt discutate în studiul comprehensiv al lui Maccarrone, care acoperă şi goluri importante ale faimosului studiu al lui A. von Harnack, *Christus praesens – Vicarius Christi* (S.B. Berlin, 1927, nr. XXXIV), 415-446. Pentru relaţiile dintre christologie şi cârmuire în perioadele mai timpurii, vezi G.H. Williams , „Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", *Church History*, XX (1951), nr. 3, 3-33, şi nr. 4, 3-26.
9. Printre exemplele carolingiene adunate de Maccarrone, *op.cit.*, 79 *sq.*, există unul singur referitor la conducător ca vicar al lui Christos (Smaragdus, *Via regia*, c. 18, *PL*, CII, 958), deşi, de fapt, pot fi găsite mai multe (vezi *supra*, n. 3). Mutaţia de la *vicarius Dei* la *vicarius Christi* ar trebui probabil căutată la sfârşitul secolului al IX-lea, ca rezultat al clericalizării

şi, prin urmare, semnificativă din punct de vedere istoric atunci când vicariatul lui Christos a fost pretins ca o prerogativă a ierarhiei ecleziastice – „Unde se găsesc împăraţii care au obţinut locul lui Christos?"[10] – până când, în cele din urmă, titlul de *vicarius Christi* a devenit un monopol al pontifului roman.

Ca de obicei, numeroase elemente ale vieţii politice, religioase şi intelectuale au contribuit la această transformare generală şi la dizolvarea imaginii unei regalităţi christocentrice. Fascinaţia *Ordines*-urilor Încoronării s-a estompat sub impactul Luptei pentru Învestitură. Pe de o parte distrugând puterea seculară a autorităţii spirituale, competenţa ecleziastică şi afiliaţia liturgică şi, pe de altă parte, „imperializând" puterea spirituală, lupta în sine are cu siguranţă partea sa de responsabilitate. Totuşi, evoluţia dogmatic-teologică din secolul al XII-lea către o definire a prezenţei reale a lui Christos în Sacramente a produs şi o accentuare a vechii idei a prezenţei lui Christos în persoana preotului care oficia liturghia[11]. Mai mult, s-a făcut simţit şi noul avânt al studiilor de Drept Canonic. *Decretum Gratiani* cita în două locuri – într-unul din Hesych din Ierusalim şi din Ambrosiaster în altul – că episcopii şi preoţii sunt deopotrivă *vicarii Christi*[12], fapt care i-a determinat pe decretişti să extindă definiţia, chiar dacă nu neapărat în sensul pontifical.

> Unde sunt acum cei care spuneau că doar papa este vicarul lui Christos? În ceea ce priveşte plenitudinea puterii, este adevărat; dar, altfel, orice preot este vicar al lui Christos şi al lui Petru [...].[13]

---

funcţiei regale (*imitatio sacerdotii* conform lui Schramm, „Austausch", 404 *sq.*), al limbajului *Ordines*-urilor, şi al spiritului pietăţii monastice.

10. *De ordinando pontifice*, *MGH*, *LdL*, I, 144: „Ubi enim inveniuntur imperatores locum Christi obtinere?".

11. Pascher, „Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik", 285 *sq.*; J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, XV, 1-3 (Münster, 1926).

12. *Cf.* c. 35, D. 3, *De penitencia* (C. 33, q. 3), ed. Friedberg, I, 1222: „[...] quos [sacerdotes] Christus vicarios suos in ecclesia constituit" (Hesych), la care *Glossa ordinaria* remarcă: „sacerdotes etiam simplices". Mai departe, din Ambrosiaster, c. 19, C. 33, q. 5, ed. Friedberg, I, 1255 *sq.*: „Quasi ergo ante iudicem Christum, ita ante episcopum sit, quia vicarius Domini est [...]". Maccarrone, care citează aceste pasaje (*op.cit.*, 106), adaugă şi c. 13, C. 33, q. 5, Friedberg, 1254, un pasaj din Ambrosiaster, CVI, 17 (*cf.* Kantorowicz, „Deus per naturam", 265, n. 40), unde se spune că omul în general posedă „imperium Dei quasi vicarius eius", dar *Decretum*-ul omite următoarele „quia omnis rex Dei habet imaginem". Pasajele sunt caracteristice principiului lui Ambrosiaster care afirmă că regele este vicarul lui Dumnezeu, iar preotul vicarul lui Christos. O analiză specială ar merita Ambrosiaster în literatura canonică. În *Decretum*, Ambrosiaster este citat de multe ori (vezi Friedberg, p. xxxiv, *s.v. Augustinus*, *Questiones veteris et novi testamenti*; ar trebui totuşi adăugate citatele [*ibid.*, p. xxxii] *s.v.* Ambrosius, *In S. Pauli epistolas*, întrucât şi ele îi aparţin lui Ambrosiaster; vezi *supra*, cap. III, n. 24), şi adnotările lui Friedberg la aceste pasaje arată că Ivo de Chartres, Anselm din Lucca, *Collectio Caesaraugustana*, *Collectio trium partium*, precum şi Petru Lombardul citau din Ambrosiaster, direct sau indirect. Prin urmare, Anonimul Normand ar fi putut cunoaşte cu uşurinţă aceste scrieri prin intermediul unor surse juridice, şi nu literare; *cf.* Williams, *Norman Anonymous*, 175 *sqq.*

13. Maccarrone, *op.cit.*, 106, n. 87; *cf.* 107, n. 89.

Astfel scria, între 1187 şi 1191, Huguccio din Pisa în *Summa super Decreto*, atunci când glosa pasajul din Ambrosiaster, iar cuvintele sale arată că, în epoca sa, utilizarea aproape exclusivă a titlului de „vicar al lui Christos" cu referire la papă trebuie să fi fost un fapt comun. Aproximativ zece ani mai târziu, papa Inocenţiu al III-lea a restrâns noţiunea de *plenitudo potestatis*. În acest context, nici măcar Huguccio nu a infirmat că doar papa avea dreptul să se intituleze vicar al lui Christos. Mai mult, odată cu decretalele lui Inocenţiu al III-lea, titlul papal *vicarius Christi* a înregistrat prima apariţie oficială, nu în limbajul obişnuit, ci în colecţiile de Drept Canonic[14]. Ulterior, decretaliştii, teologii şi filozofii scolastici s-au concentrat pe interpretarea acestui titlu în acel sens exclusiv papal în care, în linii mari, este utilizat şi în zilele noastre[15]. În sens contrar, bazându-se pe vocabularul dreptului roman şi pe anumiţi autori romani precum Seneca sau Vegetius, civiliştii au început să-l numească pe împărat, aproape fără excepţie, *deus in terris*, *deus terrenus* sau *deus praesens*. Se pare că au considerat de la sine înţeles, pe baza surselor lor, că principele era înainte de toate vicar al lui Dumnezeu; căci altfel, ca denumire imperială, expresia *vicarius Christi* nu s-ar fi aflat în limitele limbajului lor[16]. Astfel, idealul christocentric al conducerii a ajuns să fie estompat şi de influenţa dreptului roman. De acum încolo, un *Christus in terris* papal[17] avea alături un *deus in terris*

14. Maccarrone, 119 *sqq.*
15. Maccarrone, 118 *sqq.*, 129 *sqq.*
16. Referinţele sunt de obicei *D.* 35, 2, 1, 5 (*lex Falcidia*: „[...] quae Deo relinquuntur", la care *Glossa ordinaria* remarcă: „celesti, idem in terreno"), *D.* 14, 2, 9 (*lex Rhodia de iactu*, unde împăratul afirmă despre el însuşi: „Ego quidem mundi dominus"), sau *C.* 7, 37, 3, 5 (*de quadriennii praescriptione*: „[...] nutu divino imperiales suscepimus infulas"), deşi există şi alte locuri relevante. Baldus, *e.g.*, care foloseşte şi el acele locuri, citează foarte des pentru *Deus in terra (terris) Nov.* 105, 2, 4, spunând că împăratul este *lex animata*; vezi, *e.g.*, *Consilia*, I, 333, n. 1, fol. 105, în plus faţă de locurile citate de Gierke, *Gen.R.*, III, 563, n. 122. Alte locuri preferate erau Seneca, *De clementia*, I, 1, 2: „[Ego, Nero,] [...] qui in terris deorum vice fungerer", un pasaj (deşi fără a cita în mod precis aceste cuvinte) folosit de Frederic al II-lea, *Lib.aug.*, prooem., ed. Cervone, 4, cu glosa lui Marinus de Caramanico, *v. Velut executores*; *cf.* A. Marongiu, „Concezione della sovranità ed assolutismo di Giustiniano e di Federico II", *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani* (Palermo, 1952), 43, n. 70, şi „Note federiciane", *Studi Medievali*, XVIII (1952), 298. De asemenea, era citat şi Vegetius, *De re milit.*, 2, 5: „[...] nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali deo est praestanda devotio"; vezi, *e.g.*, Andreas de Isernia, despre *Authentica „Habita"* (*cf. MGH, Const.*, I, 249, nr. 178), n. 3, în *In usus feudorum commentaria* (Napoli, 1571), fol. 318, şi locurile citate de Gierke, *loc.cit.*, dar şi Ioan din Salisbury, *Policraticus*, IV, c. 1, şi VI, c. 7, ed. Webb, I, 235 *sq.*, şi II, 20. Câteva referinţe la surse juridice pot fi găsit în M.A. Peregrino, *De privilegiis et iuribus fisci*, I, 2, n. 46, şi I, 3, n. 2 (Veneţia, 1587), pp. 26 şi 52 (Veneţia, 1611), fol. 7 şi 14v, în general aplicate regilor care nu recunoşteau un superior; vezi şi Andreas de Isernia, despre *Feud.* II, 56 („Quae sunt Regalia"), n. 63, fol. 301: „et dicitur «nostri numinis», quia Imperator vel Rex in Regno dicitur habere numen divinum, quia est in terris sicut Deus in coelo, inde dicitur rescriptum suum coeleste oraculum [...]".
17. Vezi pasajul din Arnaldus de Villanova, în Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, ed. a IV-a (Tübingen, 1924), 211, n. 373.

imperial. Este adevărat, ca *pater subjectorum*, „părinte al poporului său", Principelui i se atribuia o vagă asemănare cu Tatăl invizibil din ceruri[18]; dar vicarul Dumnezeului întrupat şi vizibil, al Dumnezeului-om, era preotul, ierarhul suprem.

Aceste schimbări în nomenclatura medievală târzie, adesea abia perceptibile şi totuşi foarte elocvente, erau doar simptomele superficiale ale unor evoluţii în straturile mult mai profunde ale sentimentelor religioase occidentale. După epoca Sfântului Francisc, pietatea oficială şi populară au devenit şi mai spiritualizate, şi mai materiale; şi, concomitent, a avut loc o transformare lentă şi, totuşi, destul de vizibilă, a conceptelor christologice. Relaţia omului cu Dumnezeu s-a îndepărtat de „realismul" misterului centrat pe obiecte spre obscuritatea interioară a unui misticism centrat pe subiect, caracteristic Evului Mediu târziu. Aceste schimbări sunt cele mai evidente în domeniul iconografiei unde, odată cu trecerea timpului, Dumnezeul-om – cu excepţia cazului în care era reprezentat doar „trupeşte" – devine aproape unul cu Dumnezeu-Tatăl[19]. În sfera politică a rezultat o înlocuire a conceptului mai curând christocratic-liturgic de regalitate cu ideea mai degrabă teocratico-juridică de guvernare, în timp ce din modelul divin pe care conducătorii ulteriori pretindeau că îl urmează s-a estompat treptat „umanitatea" divinităţii şi, prin urmare, esenţa cvasi-sacerdotală şi sacramentală a regalităţii. Altfel spus: spre deosebire de regalitatea „liturgică" anterioară, regalitatea medievală târzie de „drept divin" a fost modelată după Tatăl din Ceruri, mai degrabă decât după Fiul de la Altar şi s-a concentrat mai curând pe o filozofie a Legii decât pe fiziologia – depăşită – a Mijlocitorului cu două naturi.

Schimbarea nu a fost abruptă; de fapt, a fost uşoară şi subtilă asemenea celor mai multe transformări evolutive din istorie. A existat, cu toate acestea, o perioadă de tranziţie de la regalitatea liturgică anterioară către regalitatea medievală târzie de drept divin, o perioadă clar delimitată, în care încă exista o mijlocire regală, deşi secularizată într-un mod straniu, şi în timpul căreia Legea însăşi era învestită cu ideea sacerdoţiului regal. Este posibil ca aspectele ontologice anterioare ale unei *christomimēsis* regale inerente conceptului de *gemina persona* a regelui să fi devenit mai vagi, dar, din punct de vedere funcţional, idealul duplicării geminate a Principelui

18. Locul citat de obicei este *Nov.* 98, 2, 2: „hoc post deum communis omnibus pater (dicimus autem qui imperium habet) per legem [...] servet". Vezi *Glos.ord.*, *v. Dicimus autem*; de asemenea, Marinus de Caramanico, la *Lib.aug.*, I, 74, *v. Post Deum*, ed. Cervone, 134; de asemenea, Andreas de Isernia, la *Lib.aug.*, prooem., ed. Cervone, 6: „Rex est pater subiectorum in regno suo". În glosa sa la *Lib.aug.*, III, 26, Cervone, 355, Andreas afirmă: „Princeps legislator, qui est lex animata in terris [...] est pater subiectorum", şi se referă la *C.* 3, 28, 34, 1: „Sed nos qui omnes subiectos nostros et filios et nepotes habere existimamus adfectione paterna et imitatione [...]". Pentru originile noţiunii de „părinte al poporului său", vezi A. Alföldi, „Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik: 3. Parens patriae", *Museum Helveticum*, IX (1952), 204-243, şi X (1953), 103-124.

19. Deşi faptul în sine este bine cunoscut – vezi, *e.g.*, V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits* (Paris, 1924), I, p. xxxvii, şi gr. 87, unde „Regele Gloriei" apare ca Dumnezeu-Tatăl –, evoluţia în sine şi legăturile acesteia cu schimbările christologice nu par să fi fost cercetate.

era încă în vigoare ; acesta s-a manifestat în noua relaţie a regelui cu Legea şi Justiţia, care a înlocuit vechiul său statut în raport cu Sacramentele şi Altarul.

Jurisprudenţa ca ştiinţă abia se năştea şi cu siguranţă nu era aplicată atunci când Anonimul Normand şi-a alcătuit provocatoarele sale tratate. După 50 de ani, în jurul lui 1159, când Ioan din Salisbury a scris *Policraticus*, jargonul juridic deja penetrase limbajul scolastic, iar noţiunile juridice erau aplicate în mod frecvent, deşi fără să răstoarne modurile de gândire medievală[20]. Desigur, Ioan din Salisbury nu era de formaţie jurist, dar a lucrat cu volumele Corpus-ului lui Iustinian şi cu Decretul lui Gratian cu aceeaşi uşurinţă ca şi cu majoritatea autorilor clasici şi a scrierilor patristice.

În anumite capitole adesea citate de la începutul Celei de-a Patra Cărţi din *Policraticus*, Ioan din Salisbury şi-a elaborat doctrina lui *rex imago aequitatis*. Metafora regelui ca o „Imagine a Echităţii" sau „Imagine a Justiţiei" este foarte veche[21] şi nu invalidează în nici o privinţă, prin ea însăşi, noţiunea de *rex imago Christi*, la fel cum nici nu îi depăşeşte limitele - până la urmă : *Christus ipse ipsa iustitia*[22]. Versiunea lui Ioan din Salisbury indică doar o mică variaţie a vechii teme, o mutaţie aparent nesemnificativă de la aspectul mai curând liturgic la cel mai degrabă juridic al lui Christos aşa cum era reprezentat acesta de conducător. În cazul lui Ioan din Salisbury, această variaţie devine atât de uşor de observat doar pentru că autorul a integrat maximele dreptului roman în ansamblul impresionant al gândirii sale în care se îmbinau elemente hierocratice şi umaniste.

---

20. Pentru o scurtă, dar profundă analiză a lui *Policraticus* şi a esenţei sale ontologice, vezi Berges, *Fürstenspiegel*, 131-143, în timp ce W. Kleineke, *Englische Fürstenspiegel vom Policraticus Johanns von Salisbury bis zum Basilikon Doron König Jacobs I.* (Studien zur Englischen Philologie, Heft XC, Halle, 1937), 23-46, face o analiză superficială. Studiul cel mai recent al lui Hans Liebeschütz, *Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury* (Studies of the Warburg Institute, XVII, Londra, 1950), nu prea se apropie de problemele abordate aici. Pentru indicaţii bibliografice, vezi Berges, *op.cit.*, 291-293, la care ar trebui adăugat Fritz Schulz, „Bracton on Kingship", *EHR*, LX (1945), 164 *sqq.*, şi studiul lui W. Ullmann, „The Influence of John of Salisbury on Mediaeval Italian Jurists", *EHR*, LIX (1944), 384-393 ; de asemenea, Ullmann, *Lucas de Penna*, index, *s.v.* Ioan din Salisbury ; prin intermediul lui Lucas de Penna şi Matthaeus de Afflictis, *Policraticus*, în special capitolele referitoare la Pseudo-Plutarh, a exercitat o influenţă considerabilă asupra juriştilor francezi ulteriori ; *cf.*, asupra problemei lui Plutarh, H. Liebeschütz, „John of Salisbury and Pseudo-Plutarch", *Warburg Journal*, VI (1943), 33-39, care îl identifică, din punctul meu de vedere, convingător pe Pseudo-Plutarh cu Ioan însuşi ; vezi, totuşi, A. Momigliano, „Notes on Petrarch, John of Salisbury and the *Institutio Traiani*", *ibid.*, XII (1949), 189 *sq.* John Dickinson, „The Mediaeval Conception of Kingship as Developed in the Policraticus of John din Salisbury", *Speculum*, I (1926), 307-337, a arătat cum s-au întrepătruns vechiul şi noul în *Policraticus*.

21. Cele mai succinte formule ale acestor metafore sunt reprezentate, desigur, de *lex animata* şi *iustitia animata* ; vezi *infra*. Există totuşi expresii înrudite, pentru care Louis Robert, *Hellenica* (Paris, 1948), în special vol. IV, oferă multe exemple din inscripţiile Antichităţii târzii, o sursă foarte prolifică şi pentru înţelegerea gândirii politice din Evul Mediu ; vezi articolul meu, citat *supra*, cap. III, n. 90.

22. Honorius Augustod., *Elucidarium*, III, 19, *PL*, CLXXII, 1150 A.

Ioan din Salisbury a încercat să rezolve ceea ce ne-ar putea părea auto-contradictoriu sau un efort de a transforma un pătrat într-un cerc; căci el i-a atribuit Principelui său atât putere absolută, cât şi limitare absolută prin intermediul legii. Esenţa acestei pretinse antinomii este relevată într-un început de capitol care spune:

> Deşi nu este limitat de constrângerile Legii, principele este totuşi servitorul Legii, dar şi al Echităţii; el este o persoană publică şi poate să verse sânge fără să aibă vreo vină[23].

Ioan din Salisbury nu neagă validitatea esenţială a maximei dreptului roman, proclamându-l pe Principe drept *legibus solutus*; căci Principele pe care îl are în vedere este cu adevărat liber de obligaţiile Legii. Aceasta, totuşi, nu înseamnă că îi este permis să facă lucruri rele. El este liber de obligaţiile şi restricţiile Legii tot aşa cum ar trebui să fie liber de lanţurile păcatului. El este liber şi *legibus solutus* pentru că „se aşteaptă [de la el] să acţioneze pe baza simţului său înnăscut al dreptăţii"[24] şi pentru că este obligat *ex officio* să venereze Legea şi Echitatea de dragul dreptăţii însăşi, şi nu de teama unei pedepse[25]. El este fără vină atunci când varsă sânge în calitatea sa de judecător; căci ceea ce face în mod obişnuit, el face ca „slujitor al binelui public" şi în beneficiul acestuia. El este o *persona publica* şi acţionează ca atare. Şi, în această capacitate, se aşteaptă de la el să ia în considerare toate chestiunile privind bunăstarea *res publica*, şi nu privind *privata voluntas*. Astfel, atunci când dreptul roman susţine că *voluntas* princiară are valoare de Lege, referinţa nu pare să se raporteze la voinţa sa privată şi arbitrară, ci la acea *voluntas* care acţionează în el ca o *persona publica*[26]. Ca persoană publică, totuşi, Principele slujeşte utilitatea publică şi de aceea purtătorul *imago aequitatis* devine în acelaşi timp „slujitorul Echităţii" – *aequitatis servus est princeps*[27].

Antiteza lui Ioan din Salisbury dintre *persona publica* şi *privata voluntas* pare să conţină, prin implicaţie, distincţia dintre Principe ca persoană publică şi Principe ca persoană privată. Ne-am putea aştepta la vreo teorie care să afirme că Principele, în calitate de persoană privată, se află sub autoritatea Legii, *legibus alligatus*, în timp ce persoana sa publică este deasupra Legii, *legibus solutus*. Însă nu aceasta este concluzia pe care o trage Ioan din Salisbury. Asemenea Anonimului Normand, nu este interesat în mod special de Principe ca *persona privata*, cel puţin nu în acel context, întrucât fiecare persoană privată se află oricum sub autoritatea Legii. El

23. IV, c. 2, ed. Webb, I, 237: „Quid lex; et quod princeps, licet sit legis nexibus absolutus, legis tamen servus est et aequitatis, geritque personam publicam, et innocenter sanguinem fundit".
24. Ullmann, „Influence of John of Salisbury", 389.
25. *Policraticus*, IV, c. 2, ed. Webb, I, 238, 2 *sqq.*: „[...] dicitur absolutus, non quia ei iniqua liceant, sed quia is esse debet, qui non timore penae sed amore iustitiae aequitatem colat [...]".
26. Întregul pasaj (p. 238) abordează variatele aspecte ale *voluntas* şi distincţia dintre voinţa privată şi cea publică.
27. „Eius namque voluntas in his vim debet habere iudicii; et rectissime quod ei placet in talibus legis habet vigorem, eo quod ab aequitatis mente eius sententia non discordet [...] Judex etenim incorruptus est cuius sententia ex contemplatione assidua imago est aequitatis. Publicae ergo utilitatis minister et aequitatis servus est princeps, et in eo personam publicam gerit".

este interesat de *persona publica*, acea noţiune vizionară introdusă de dreptul roman în jurul căreia pivota teoria politică în Evul Mediu târziu şi ulterior. În pasajele din *Policraticus* de Ioan din Salisbury puse în discuţie aici, tensiunea interioară se găseşte chiar în *persona publica* însăşi a Principelui: ca persoană publică, el, Principele, este în acelaşi timp *legibus solutus* şi *legibus alligatus*, *imago aequitatis* şi *servus aequitatis*, deopotrivă stăpân şi servitor al Legii. Dualitatea se află în funcţia însăşi, o concluzie la care Ioan din Salisbury era aproape constrâns să ajungă pe baza celor două legi contradictorii din corpus-ul roman, *lex regia* şi *lex digna*, după cum voi explica în continuare[28].

E posibil să avem dreptate când afirmăm că Principele lui Ioan din Salisbury nu este o fiinţă umană în sensul obişnuit al cuvântului. Este „perfecţiunea" dacă este Principe, şi nu tiran. Este – în bună tradiţie medievală şi totuşi într-un nou sens juridic – Ideea în sine de Justiţie, care este legată de Lege şi totuşi deasupra Legii pentru că este finalitatea întregii Legi. Nu Principele este cel care conduce, ci Justiţia conduce prin sau într-un Principe care este instrumentul Justiţiei şi, deşi Ioan din Salisbury nu îl citează pe Iustinian în acest sens, este în acelaşi timp *lex animata.*

Toate acestea ar putea părea obscure şi ambigue astăzi. Dar în această ambiguitate vom învăţa să recunoaştem *gemina persona* a regelui oglindită de Lege, precum şi ideea medierii regale transferată din sfera liturgică în cea juridică.

2. Frederic al II-lea

Pater et filius iustitiae

La două generaţii după Ioan din Salisbury, gândirea juridică a triumfat, fără îndoială, asupra spiritului liturghiei: jurisprudenţa a simţit nevoia să-şi creeze propria spiritualitate seculară.

Locus classicus al unui nou model de *persona mixta* decurgând chiar din Lege se află în *Liber augustalis*, marea colecţie a Constituţiilor Siciliene, pe care (la Melfi, în 1231) Frederic al II-lea le-a emis ca Împărat Roman, deşi în calitate de Rege al Siciliei – un rege cu adevărat capabil să acţioneze ca *imperator in regno suo*[29].

---

28. *Lex digna* este citată IV, C. 1, Webb, 237, 1 *sqq.* Vezi *infra* pentru *lex regia* şi *lex digna*.

29. Dând legile ca împărat în regatul său, Frederic al II-lea era, de fapt, singurul monarh din secolul al XIII-lea care acţiona în concordanţă cu noua maximă *Rex est imperator in regno suo* sau cu echivalentele sale. Pentru evoluţia acestei formule în regatul sicilian, vezi ultimul studiu al lui Francesco Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità* (ed. a II-a, Milano, 1951), care (26 *sqq.*) trece în revistă literatura mai veche şi (179 *sqq.*) reia, de asemenea, Prologul glosei lui Marinus din Caramanico la *Liber augustalis*; vezi şi *Liber aug.*, ed. Cervone, pp. xxxiii-xl; desigur, aceleaşi idei au fost dezvoltate şi în Prologul lui Andreas de Isernia, *Lectura*, la *Liber aug.*, ed. Cervone, pp. xvii-xxxii. Problema originii acestui enunţ şi a echivalentelor sale a fost clarificată în mare măsură de Sergio Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (*Pubblicazioni dell' Università del Sacro Cuore*,

Titlul I, 31 al codului de legi este dedicat „Respectării Justiţiei"[30]. Este o discuţie juridică şi filozofică atât despre originea dreptului imperial de a legifera, cât şi despre obligaţia împăratului de a proteja şi de a respecta Legea. Desigur, acestea erau subiecte cu care juriştii epocii se confruntau frecvent şi nu puteau să apară îndoieli în legătură cu prerogativele şi îndatoririle generale ale Principelui care era recunoscut drept „fântâna Justiţiei"[31]. Totuşi, ideile şi formulele curente erau reformulate, succint şi clar, în *Liber augustalis*, iar limbajul solemn în care fusese exprimată afirmaţia lui Frederic a fost suficient de impresionant pentru a-l face pe glosatorul Andreas de Isernia să exclame: *Pulchre dictata est haec lex*[32], în timp ce un glosator ulterior, Matthaeus de Afflictis, a sugerat că, pentru eleganţa exprimării, tinerii ar fi trebuit să înveţe întreaga constituţie pe de rost[33]. În această lege, împăratul a reiterat vechiul drept de legiferare al Quiriţilor romani şi a declarat[34]:

> Nu fără sfaturi îndelungate şi deliberări înţelepte i-au conferit Quiriţii Principelui roman, prin *lex regia*, atât dreptul de a legifera, cât şi *imperium*, pentru ca din aceeaşi

---

XXXVIII, Milano, 1951); vezi mai departe contribuţiile extrem de importante (pe baza materialului juridic nefolosit de Mochi Onory) şi rectificările lui Gaines Post, „Two Notes on Nationalism in the Middle Ages: II. Rex Imperator", *Traditio*, IX (1953), 296-320; de asemenea, studiul său, „Blessed Lady Spain – Vincentius Hispanus and Spanish National Imperialism in the Thirteenth Century", *Speculum*, XXIX (1954), 198-209.

30. *Lib.aug.*, I, 31, ed. Cervone, 81 (această ediţie este utilizată peste tot pentru glose); vezi Huillard-Bréholles, IV, 33; de asemenea, Theseider, *L'Idea imperiale* (*cf. infra*, n. 44), 179.
31. *Lib.aug.*, I, 38, Cervone, 85 *sq.*, despre funcţiile de *magister iustitiarius* şi judecători la *Magna Curia*. Preambulul acelei legi urmează *C.* 1, 17, 2, 18; ultima frază („a qua [sc. Curia], velut a fonte rivuli, per regnum undique norma iustitiae derivetur") repetă o metaforă folosită de jurişti (vezi *Erg.Bd.*, 84 *sq.*), *e.g.*, de Placentinus, Toma din Capua, şi, de asemenea, Bracton, care se inspiră din Azo, *Summa Institutionum*, despre *Inst.* 1, 1, rubr. (Lyon, 1530), fol. 268v, ed. Maitland, *Bracton and Azo* (vezi *infra*, n. 175), 18. Totuşi, juriştii afirmă: „Ex iustitia omnia iura emanant", ceea ce ar implica faptul că *Magna Curia* sau împăratul însuşi (*infra*, n. 133) personifica *Iustitia*. Este remarcabilă măsura în care metafora lui *fons iustitiae* a fost reiterată în teoriile de mai târziu ale absolutismului francez; vezi William Farr Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France* (Harvard Historical Studies, XLVII; Cambridge, 1941), 38, n. 50, şi 53, n. 30, şi *passim*.
32. Despre *Lib.aug.*, I, 31, Cervone, 81; vezi şi (*ibid.*) glosa lui Marinus de Caramanico: „et pulchra est haec constitutio, et continet ius commune".
33. Matthaeus de Afflictis, *In Utriusque Siciliae Neapolisque sanctiones et constitutiones novissima praelectio* (Veneţia, 1562), I, fol. 147r, la *Lib.aug.*, I, 31, rubr.: „Ista constitutio est multum elegans, et tota esset memoriae commendanda a iuvenibus, et continet ius commune". *Cf. supra*, n. 32.
34. „Non sine grandi consilio et deliberatione perpensa condendae legis ius et imperium in Romanum Principem lege regia transtulere Quirites, ut ab eodem, qui commisso sibi Caesareae fortunae fastigio per potentiam populis imperabat, prodiret origo iustitiae, a quo eiusdem defensio procedebat. Ideoque convinci potest non tam utiliter quam necessario fuisse provisum, ut in eiusdem persona concurrentibus his duobus, iuris origine scilicet et tutela, ut a iustitia vigor et a vigore iustitia non abesset. Oportet igitur Caesarem fore iustitiae patrem et filium, dominum et ministrum: Patrem et dominum in edendo iustitiam et editam conservando, sic et in venerando iustitiam sit filius, et in ipsius copiam ministrando minister".

persoană (conducând [...] poporul cu Puterea sa) să se poată dezvolta originea Justiţiei, de la care provine şi apărarea Justiţiei[35]. Aşadar, din raţiuni ţinând de utilitate şi necesitate, după cum se poate dovedi, s-au luat măsuri ca în aceeaşi persoană să se afle atât originea, cât şi apărarea Justiţiei, pentru ca Vigoarea să nu înşele aşteptările Justiţiei, iar Justiţia pe ale Vigorii[36]. Aşadar, Caesarul trebuie să fie în acelaşi timp *Părintele şi Fiul Justiţiei*, stăpânul şi servitorul acesteia: Părinte şi stăpân la crearea Justiţiei şi protector a ceea ce a fost creat; în acelaşi fel, va fi, în venerarea acesteia, Fiul Justiţiei şi, slujind-o în multe, servitorul ei.

Deşi antifraza *pater et filius Iustitiae* pare să fie o formulă nouă, metafore ale paternităţii intelectuale de acest tip erau o proprietate obişnuită a jargonului juridic al epocii. Împăratul în calitate de *pater legis*, Justiţia ca *mater iuris* şi *ius* însuşi *minister vel filius Iustitiae*: toate acestea pot fi găsite în literatura juridică din acea perioadă[37]. Pe lângă paradoxul evident, concentrarea acestor metafore în persoana împăratului viu era, poate, cea care conferea o nuanţă stranie limbajului din *Liber augustalis*. Mai mult, în proclamaţia solemnă şi grandioasă a lui Frederic, par să se suprapună parţial două orbite, una juridică şi una teologică. Până la urmă, documentul provine din perioada în care valul mişcării numite „Jurisprudenţa imitând Teologia" se afla la apogeu. Aşadar, o nuanţă cvasi-teologică, nu pare ceva neaşteptat într-o lege imperială şi nici nu a scăpat urechii glosatorului de mai târziu al cărţii de legi siciliene: împăratul acţionează *exemplo Dei patris et filii*, scria Matthaeus de Afflictis, care, cu acea ocazie, amintea că, potrivit dreptului roman, împăratul era *pater legis*, precum şi *lex animata*[38].

---

35. Cf. *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, I, 16, ed. H. Fitting (Berlin, 1894), 56: „Qui enim nomen gerit inperii, gerere debet auctoritate quoque eiusdem, qua tuenda sunt eadem iura, que sunt ab ea profecta". Vezi, pentru problema autorului (probabil Placentinus) acestui tratat din secolul al XII-lea, *infra*, n. 57. Pasajul este transcris şi de Sergio Mochi Onory şi Gianluigi Barni, *La crisi del Sacro Romano Impero: Documenti* (Milano, 1951), 150, unde apare ca opera unui autor anonim.
36. Dreptul roman era influent nu doar în privinţa *lex regia* şi a Quiriţilor. Vezi, pentru *vigor* şi *iustitia*, *C.* 10, 1, 5, 2, incluzând *Glos.ord.* asupra acestui paragraf, *v. vigorem*: „id est principem, qui est vigor iustitiae, unde dicitur lex animata (= *Nov.* 105)". Aceasta a rămas interpretarea standard; vezi, *e.g.*, Andreas de Barulo, la *C.* 10, 1, 5, n. 5 (*Commentaria super tribus libris Codicis*, Veneţia, 1601), p. 6: „Imperator est vigor iustitiae [...] (referinţă la *Nov.* 105), ubi dicitur lex animata. Et iura dicuntur ab eo oriri [...] et in pectore suo esse [...]. Et pater est legum [...]". *Liber augustalis* face aluzie la această lege, mai degrabă decât la faimoasa formulă potrivit căreia *voluntas* [Principelui] *legis habet vigorem*.
37. Pentru *pater legis*, vezi *Nov.* 12, 4: „[...] aestimavimus recte se habere nos tamquam legis patres" (pluralul este unul al maiestăţii), incluzând *Glos.ord.*, *v. Patres*: „Nota imperatorem vocari patrem legis, unde et leges sunt ei subiectae", urmat din nou (vezi *supra*, n. 36) de o invocare a *Nov.* 105 (împăratul ca *lex animata*). Expresia *pater legis* era menţionată frecvent de glosatori; vezi, *e.g.*, *Glos.ord.* despre *Nov.* 99, 2, *v. Dicimus autem*, precum şi *infra*, n. 38. Pentru *Iustitia* ca *mater iuris*, vezi, de exemplu, *Glos.ord.* despre *D.* 1, 1, 1, şi *infra*, nn. 60, 69; dar imaginea a fost reiterată constant; vezi, *e.g.*, Ullmann, „Baldus", 389, n. 9. Pentru *minister et filius*, vezi *Glos.ord.* despre *D.* 1, 1, 1, *v. Et iure*: „ius iustitiam prosequitur ut minister vel filius".
38. Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, I, 31, n. 8, fol. 147v: „[...] exemplo Dei patris et filii, ut patet in psal. LXXI: «Deus iudicium tuum regi da et iustitiam tuam filio regis." Et ideo,

Toate acestea nu explică totuşi formula antifrazei în sine pe care a oferit-o *Liber augustalis* şi prin care împăratul era clar reprezentat *et maior et minor se ipso*, ca „mediator", ca părinte şi fiu al Justiţiei, prin care Justiţiei însăşi îi era atribuită în acelaşi fel o poziţie intermediară: ea era, prin implicaţie, în acelaşi timp mamă şi fiică a împăratului. Formularea stranie a acestui paragraf nu îşi găseşte justificarea în dreptul roman. Ne duce cu gândul mai degrabă la anumite elogii aduse principilor şi, poate, prelaţilor, care erau uneori numiţi *filius et pater Ecclesiae*[39]. Totuşi, formula aparent paradoxală descriind relaţia dintre Principe şi Justiţie ar fi putut evoca cu uşurinţă alte asocieri în minţile contemporanilor lui Frederic: ei erau obişnuiţi să audă nu doar elogiul Sfintei Fecioare ca „mamă şi fiică a Fiului ei" (*Vergine madre, figlia del tuo figlio*), ci şi elogiul lui Christos însuşi ca părinte şi fiu al mamei sale fecioare: „Eu sunt Părintele tău, Eu sunt Fiul tău", cânta Wace, care relua un motiv repetat în numeroase variaţiuni de un întreg cor de poeţi[40].

Ar fi irelevant să presupunem că, prin formula de „părinte şi fiu al Justiţiei", legislatorul imperial a intenţionat să se plaseze pe sine însuşi în locul lui Christos sau să îi atribuie Justiţiei fecioare – *Virgo Astraea* din Ecloga mesianică a lui Vergilius şi alte surse clasice la care juriştii se refereau ocazional – locul Fecioarei Maria, deşi, după cum se ştie, orice *quid pro quo* devenea posibil în interpretarea alegorică[41].

---

dicitur [imperator] *lex animata in terris*, ut in Auth. de consulibus. §.fin. [=Nov. 105, 2, 4], et *pater legum*, ut in Authen. de fide instrum. in princ. [= *Nov.* 73, praef., de fapt, o afirmaţie greşită; vezi *Nov.* 12, 4, şi *supra*, n. 37]".

39. A.L. Mayer (vezi nota următoare), p. 65, citează *susceptaculum*-ul lui Froumund de Tegernsee pentru împăratul Henric al II-lea *filius ęcclesię* [...] *pater aecclesię*; *cf. Die Tegernseer Briefsammlung*, ed. Karl Strecker (*MGH*, *Epist.sel.*, III; Berlin, 1925), nr. XX, p. 57; mai departe, o inscripţie sepulcrală pentru un conte Theobald, din Zürich, ms. (C. 58/275, fol. 8v): *Ecclesiae matris filius, immo pater*. Pare foarte probabil ca şi prelaţii să fi fost preamăriţi ca *filius Ecclesiae* şi în acelaşi timp *pater ecclesiae*, adică părinţi ai propriei prebende sau biserici.

40. Materialul foarte bogat privind această antifrază a fost adunat şi studiat cu atenţie de Anton L. Mayer, „Mater et filia", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VII (1927), 60-82 (*Toletanum*, XI: *ipse et pater matris et filius*, ar putea fi adăugat; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* [ed. a II-a, Breslau, 1877], 176), care indică (81 *sq.*) faptul că acest tip de discurs, deşi foarte rar în perioadele mai timpurii, în special în răsărit, a devenit foarte cunoscut în secolul al XII-lea, rezultând din noua devoţiune faţă de Fecioara Maria (prin urmare, Sfântul Bernard se adresează Fecioarei cu cuvintele citate *supra* din *Paradisul* lui Dante, XXXIII, 1) şi atingând apogeul popularităţii în „epoca gotică"; vezi p. 78, pentru Wace *Je suis ton fil, je suis ton père*. Vezi şi Helmut Hatzfeld, „Liturgie und Volksfrömmigkeit in den südromanischen Dichtersprachen", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XII (1935), 72. Jungmann, „Arianismus", 81, n. 31, îl citează pe L.E. Wels, *Theologische Streifzüge durch die altfranzösische Literatur* (Vechta, 1937), I, 33-51 (la care nu am avut acces), care consideră antifraza aproape un tip de sabelianism. Dacă ne aducem aminte, totuşi, că Fecioara Maria simboliza în acelaşi timp Biserica, antifraza ar implica faptul că Isus Christos era şi el *Ecclesiae matris filius, immo pater* (vezi *supra*, n. 39).

41. Pentru *Astraea*, vezi, *e.g.*, Baldus, în c. 34 X 1, 6 (*Venerabilem*), n. 13, *In Decretales* (Veneţia, 1580), fol. 78v, citându-l pe Huguccio: „dicit Ugutio quod Astraea, id est, iustitia que de coelo descendit, dicta est ab astris, id est, a stellis, quia lumen suum naturaliter communicat universae creaturae". Reprezentările alegorice greşite nu erau rare. În *Gesta Romanorum*,

Formula antifrazei împăratului aparţinea unui univers diferit de gândire. Se încadra în general în climatul intelectual al „Secolului Juriştilor", iar în particular în cel al *Magna Curia* a lui Frederic, unde judecătorii şi juriştii trebuiau să împartă dreptatea ca preoţii; unde sesiunile Înaltei Curţi, organizate cu un formalism comparabil cu ceremonialul bisericesc, erau numite „o sfântă slujire (mister) a Justiţiei" (*Iustitiae sacratissimum ministerium* [*mysterium*]); unde juriştii şi curtenii interpretau „cultul Justiţiei" în termenii unei *religio iuris* sau ai unei *ecclesia imperialis* reprezentând atât un complement, cât şi un antitip al ordinului ecleziastic; unde, ca să spunem aşa, roba slujitorului legii era opusă robei clericului hirotonisit şi unde împăratul însuşi, „pe care mâna Marelui Meşteşugar l-a făcut om", era descris ca *Sol Iustitiae*, „Soarele Justiţiei", care era titlul profetic al lui Christos[42]. În cadrul acestei teologii

---

c. 54, ed. Oesterley (Berlin, 1872), 349 *sq.*, arcul triumfal capuan al lui Frederic al II-lea, a cărui reprezentare pe tron pare să fi fost flancată de o siluetă masculină şi una feminină (o Virtute?), este interpretat astfel: „Carissimi, imperator iste est dominus noster Jhesus Christus, porta marmorea est sancta ecclesia [...] In qua porta sculpta est imago [...] [scil. imperatorial] cum duobus collateralibus, i.e. cum Maria matre Jhesu et Johanne evangelista, qui designant nobis eius misericordiam et iustitiam". Astfel, clericul care a făcut această alegorie a interpretat cele trei siluete în termenii unei *Deésis*. Vezi Carl A. Willemsen, *Kaiser Friedrichs II. Triumphtor zu Capua* (Wiesbaden, 1953), 68 *sq.*, 103, n. 222, care, fără a rezolva nici el problema, mă corectează asupra unui punct important; vezi *Kaiser Friedrich II.*, 486, şi *Erg.Bd.*, 210 *sq.* Vezi, pentru perioade mult mai târzii, Frances A. Yates, „Queen Elizabeth as Astraea", *Warburg Journal*, X (1947), 27-82, care reuneşte materiale interesante asupra triunghiului *Virgo Astraea*, *Virgo Maria* şi *Virgo Regina*; vezi în special pp. 75 şi 62 cu gr. 20a, unde *Iustitia*, înfăţişată în centrul Virtuţilor, poartă o rochie similară cu cea a Elisabetei. Pentru un email din secolul al XII-lea înfăţişând *Iustitia* acolo unde ar fi fost de aşteptat Maria sau Biserica, vezi *infra*, n. 73.

42. Pentru materialul acestui rezumat, vezi, în general, *Erg.Bd.*, 88 *sqq.* Pentru jurişti ca *sacerdotes iustitiae*, vezi *infra*, nn. 94 *sqq.*, şi pentru *Christus iurisconsultus*, Hermann Kantorowicz, *Studies in the Glossators of the Roman Law* (Cambridge, 1938), 21. Pentru *mysterium iustiliae* (*Erg.Bd.*, 88) şi utilizarea interşanjabilă a lui *ministerium* şi *mysterium*, vezi F. Blatt, „Ministerium-Mysterium", *Archivum latinitatis medii aevi*, IV (1928), 80 *sq.*, şi studiul meu „The Absolutist Concept *Mysteries of State*, and its Late Mediaeval Origins", *Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), 71, n. 22. Pentru *religio iuris*, vezi *infra*, n. 159, şi pentru *ecclesia imperialis*, *Erg.Bd.*, 208. Pentru Vinea care numeşte împăratul „pacator iustissimus, quem supremi manus opificis formavit in hominem", vezi Petrus de Vinea, *Epistolae*, III, 44, ed. Simon Schard (Basel, 1566), 469, ed. Huillard-Bréholles, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne* (Paris, 1865), 426, n. 107, şi pentru comentarii asupra istoriei acestei fraze, studiul meu „Kaiser Friedrich II. und das Königsbild des Hellenismus", *Varia Variorum: Festgabe für Karl Reinhardt* (Münster şi Köln, 1952), 171-174. Pentru Frederic al II-lea ca *Sol Iustitiae*, vezi Huillard-Bréholles, VI, 811, şi studiul meu „Dante's Two Suns", *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*, ed. W.J. Fischel (Berkeley şi Los Angeles, 1950), 221 *sq.*, 227 *sqq.*; pentru utilizarea acestui titlu în cazul Regelui Franţei, vezi Berges, *Fürstenspiegel*, 263; Johannes Haller, *Papsttum und Kirchenreform* (Berlin, 1903), I, 470, n. 1. Vezi mai departe eulogia descoperită relativ recent despre Frederic al II-lea de Niccolo din Bari, ed. Rudolf M. Kloos, „Nikolaus von Bari, eine neue Quelle zur Entwicklung der Kaiseridee unter Friedrich II.", *DA*, XI (1954), 166-190, în special 169 *sqq.*

politice sau al acestui hibrid politico-religios, cuvintele din *Liber augustalis* – scrise de juristul format la Bologna, Petrus de Vinea[43] – îşi au locul lor cert.

Deşi impregnată de gândirea ecleziastică, influenţată de vocabularul Dreptului Canonic şi pătrunsă de limbajul cvasi-christologic care exprima misterele guvernării, „teologia conducerii" imperiale a lui Frederic nu mai depindea de ideea unei regalităţi christocentrice. Argumentele principale ale lui Frederic şi ale consilierilor săi juridici derivau sau erau determinate de către Drept – mai precis, de dreptul roman. De fapt, funcţia dublă a împăratului de „stăpân şi servitor al Justiţiei" descindea din *lex regia* sau era legată de aceasta, după cum arată într-un mod relativ lipsit de ambiguităţi pasajul citat din *Liber augustalis*; adică descindea din acea lege celebră prin care Quiriţii antici obişnuiau să confere *imperium*-ul *princeps*-ului roman, precum şi dreptul limitat de a crea legi şi imunitatea în faţa legii[44]. Totodată, o ideologie întemeiată strict pe Lege începe să înlocuiască nivelul de mister al acelei *christomimēsis* predominante în secolele precedente.

Posibilitatea de a interpreta în două moduri *lex regia* ca bază atât a suveranităţii populare, cât şi a absolutismului regal este prea cunoscută ca să necesite aici o analiză suplimentară. În *Institutes* ale lui Iustinian, precum şi în alte părţi, *lex regia* era citată pentru a conferi substanţă afirmaţiei potrivit căreia, în plus faţă de numeroasele modalităţi de legiferare, „şi (*et !*) ce îi face plăcere Principelui are putere de lege"[45]. Dar, codurile juridice ale lui Iustinian erau inconsecvente şi ambigue, întrucât nu se afirma clar dacă *lex regia* implica o *translatio* totală şi permanentă a puterii către împărat *in genere* sau doar o *concessio* limitată şi

43. Hans Niese, „Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Kaiser Friedrichs II.", *Hist. Ztschr.*, CVIII (1912), 535, subliniază că Vinea „a formulat toate legile incluse în *Liber augustalis*", iar acum sunt de acord cu el şi mai mult ca în trecut. „Hibridismul" retoric cu tendinţa sa de a evolua către „teologii" de toate tipurile (teologie politică, precum şi o teologie a ştiinţei sau retoricii) era de fapt predat la Bologna; vezi, *e.g.*, studiul meu „An «Autobiography» of Guido Faba", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1941-1943), 253-280.

44. Pentru o colecţie utilă de extrase privind *lex regia*, vezi Eugenio Dupré Theseider, *L'Idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo* (Milano, 1942), 255 *sqq*. Pentru literatura mai veche, vezi *Erg.Bd.*, 85 *sqq.*; vezi şi Karl Jordan, „Der Kaisergedanke in Ravenna", *DA*, II (1938), 110 *sqq.*; F. Schulz, „Bracton on Kingship", *EHR*, LX (1945), 153 *sqq.*; Ullmann, *Lucas de Penna*, 48 *sqq.*

45. Pasajele referitoare la *lex regia* (*D.* 1, 4, 1, 1, şi *C.* 1, 17, 1, 7) au fost recent discutate, cu privire la Evul Mediu, de Schulz, „Kingship", 154 *sqq.*; importanţa cuvântului *et* (*Inst.* 1, 2, 5; *Instituţiile* lui Gaius [*cf.* 1, 1, 3, 5] au fost cunoscute în Evul Mediu doar prin intermediul *Corpus*-ului lui Iustinian), atât de des neglijată, a fost subliniată de Max Radin, „Fortescue's *De Laudibus*: A Review", *Michigan Law Review*, XLIV (1944), 182. Pentru *lex de imperio Vespasiani*, vezi S. Riccobono, *Fontes iuris Romani antejustiniani* (Florenţa, 1941), I, 154 *sqq.*, nr. 15 (cu bibliografie); de asemenea, Theseider, *op.cit.*, 256; legea restrânge scutirea împăratului la acele cazuri care erau deja comune sub Augustus şi primii săi succesori. Inscripţia era necunoscută în Evul Mediu înainte de a fi redescoperită de Cola di Rienzo; vezi Burdach, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit* (Berlin, 1913), 304 *sqq.* şi *passim.*

revocabilă către împăratul individual *in persona*[46]. Această ambiguitate a dus, în Evul Mediu târziu, printre alte soluţii, la construcţia unei suveranităţi duale, o *maiestas realis* a poporului şi o *maiestas personalis* a Principelui[47]. Frederic al II-lea nu a ajuns la o dualitate de acest tip. Mai mult, nu a ajuns nici la o formulă care, la sfârşitul secolului său, descria poziţia conducătorului ca una derivând în mod egal de la popor şi de la Dumnezeu, *popolo faciente et Deo inspirante*[48]. Şi nici nu ar fi făcut distincţia dintre imperiu şi împărat, pe care contemporanul său Accursius a sugerat-o şi pe care a accentuat-o mai târziu Cino de Pistoia: „Împăratul provine de la popor; dar imperiul este de la Dumnezeu şi, pentru că el tronează peste imperiu, împăratul este numit divin"[49]. Frederic ar fi putut anticipa esenţa şi ideea principală a acestor formule, dar nu au fost create şi aplicate de el şi nici nu îi aparţineau. Mai mult, el depindea în privinţa puterii sale de legislator de experţii în drept roman ai epocii sale care, în ansamblu, excludeau o putere legislativă independentă a poporului întrucât îl considerau pe Principe ca fiind singurul legislator legitim şi interpretul suprem al legii. Cu toate acestea, Frederic al II-lea a desprins din *lex regia* o obligaţie dublă, pe care a exprimat-o într-o propoziţie clară, susţinând, asemenea lui Ioan din Salisbury, că Caesarul era în acelaşi timp „Părinte şi Fiu al Justiţiei".

Interpretarea lui Frederic privind relaţia conducătorului cu Legea se baza, în cadrul de referinţă al Codului lui Iustinian, nu doar pe *lex regia* la care a făcut aluzie destul de des şi căreia i-a oferit o poziţie preeminentă în codul său de legi şi în scrisori[50], ci şi pe *lex digna*. Această lege, pe care glosatorii au citat-o în mod obişnuit în conexiune cu *lex regia* (Ioan din Salisbury, din punctul acesta de vedere, nu era o excepţie), nu a înlăturat ambiguităţile şi nici nu le-a redus. Împăraţii Theodosius şi Valentinian, de la care a emanat *lex digna*, făcuseră o declaraţie ce dădea de înţeles că, din punct de vedere moral, Principele era obligat să respecte chiar şi acele legi cărora nu le era supus din punct de vedere legal; dar ei nu intenţionau să se supună constrângerilor Legii fără nici un fel de rezerve sau să nege validitatea afirmaţiei potrivit căreia împăratul era un *legibus solutus*. Compilatorii din secolul al VI-lea ai Codului lui Iustinian au sugerat totuşi în rezumatul lor o supunere faţă de Lege mai substanţială din partea împăratului, atunci când au reprodus edictul:

---

46. *Inst.* 1, 2, 5: *potestatem concessit*; *C.* 1, 17, 1, 7: *translata sunt*. Pentru această problemă, vezi E. Schoenian, *Die Idee der Volkssouveränität im mittelatterlichen Rom* (Leipzig, 1919), în special, 17 şi 58 *sqq.*; de asemenea, A.-J. Carlyle, „The Theory of the Source of Political Authority in the Mediaeval Civilians to the Time of Accursius", *Mélanges Fitting* (Montpellier, 1907), I, 181-194, care raportează în mod corect disputa juriştilor la conflictul dintre cutumă şi legea scrisă.
47. Gierke, *Gen.R.*, IV, 215 *sqq.*, 315 *sqq.* şi *passim.*
48. Jean de Paris, *De potestate regia et papali*, C. XIX, ed. Dom Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle* (Paris, 1942), 235, 11; vezi *infra*, cap. VI, nn. 51 *sqq.*
49. *Glos.ord.*, despre *Nov.* 73, rubr. 1, *v. De caelo* (*infra*, cap. VI, n. 53). Pentru Cino, vezi Theseider, *L'Idea imperiale*, 262; Ullmann, *Lucas de Penna*, 175. Cino face o distincţie clară între împăratul care este *a populo* şi imperiul care este *divinum a Deo*, ultima fiind o definiţie curentă.
50. Pentru locuri, vezi *Erg.Bd.*, 86 şi 183.

> Este un lucru demn de maiestatea conducătorului ca Principele să se recunoască supus Legii: atât de mult depinde autoritatea noastră de autoritatea Legii. Şi, într-adevăr, mai măreaţă decât *imperium*-ul este supunerea principatului faţă de legi[51].

Juriştii medievali nu puteau să nu observe antinomia dintre noţiunile *princeps legibus solitus* şi *princeps legibus alligatus*. Pe lângă alte consideraţii, Ioan din Salisbury a fost determinat de această antinomie să-l interpreteze pe Principe ca fiind în acelaşi timp *imago aequitatis* şi *servus aequitatis*, iar această soluţie, la rândul ei, i s-a părut o reflecţie a modelului biblic, anume, al lui Christos, care, deşi Rege al Regilor, „s-a născut sub puterea Legii, a împlinit dreptatea Legii şi era supus Legii *non necessitate, sed voluntate*. Căci în Lege era voinţa Sa"[52].

Acesta era, în linii mari, procedeul ingenios la care au recurs destul de mulţi jurişti medievali atunci când au încercat să reconcilieze aparent ireconciliabilele concepte de *lex regia* şi *lex digna*. Ei arătau că împăratul, deşi nu era supus legii din punct de vedere legal, totuşi se supunea de bunăvoie Legii şi trăia din propria sa voinţă în conformitate cu Legea: supunerea sa faţă de Lege era considerată un *velle*, şi nu un *esse*[53]. Frederic al II-lea a urmat exegeza juridică obişnuită. Şi el s-a referit o dată la *lex digna*, admiţând de bunăvoie o judecată superioară, şi a prezentat o explicaţie formală a tipului de Lege căreia i se supunea. El le-a scris senatorilor şi poporului Romei:

> Atât atotputernica Raţiune, care porunceşte regilor, cât şi Natura ne silesc să sporim în timpul *imperium*-ului nostru gloria Oraşului [...]. În conformitate cu Legea Civilă,

---

51. *C.* 1, 14, 4: „Digna vox maiestate regnantis *legibus alligatum se principem profiteri*: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. Et re vera maius imperio est submittere legibus principatum". Vezi observaţiile scurte şi concise ale lui Schulz, „Kingship", 160 *sq.*, conform căruia cuvintele scrise cu italice sunt adăugiri ale unor compilatori târzii. În traducerea mea, ultima frază diferă de cea oferită de profesorul Schulz (p. 161), care traduce *maius imperio* cu „Este mai nobil pentru împărat" (*imperium* = *imperator*). Eu prefer traducerea literală (*imperio*, un ablativ dependent de *maius*) întrucât păstrează antiteza *imperium-principatus* care mi se pare axa întregii fraze. Vezi şi W. Ensslin, „Der Kaiser in der Spätantike", *Hist. Ztschr.*, CLXXVII (1954), 465. Şi *lex digna* a fost parafrazată într-o formulă a fiului lui Frederic, regele Henric (al VII-lea), în 1228; vezi J.F. Böhmer, *Acta imperii selecta* (Innsbruck, 1870), I, 283, n. 326, unde ar trebui citit *digna voce* (pentru *vice*).
52. Era o practică obişnuită a juriştilor şi filozofilor politici să lege *lex digna* de formula *legibus solutus* şi, prin urmare, să rezolve această dilemă; vezi, *e.g.*, Azo, *Summa Instit.*, prooem. („Quasimodo geniti", al cărui autor era Boncompagno), fol. 267v: „Licet romanus princeps sit legibus solutus, tamen digna vox ex maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri". Vezi şi Carlyle, *Political Theory*, V, 97, şi 475 *sq.*; A. Esmein, „La maxime *Princeps legibus solutus* est dans l'ancien droit public français", *Essays in Legal History* (Oxford, 1913), 203, n. 1; 208, n. 4; 209, n. 1. Vezi şi *infra*, n. 54, pentru Frederic al II-lea. Dificultatea era uneori depăşită indicându-se modelul lui Christos care, deşi *Rex regum*, se afla totuşi *sub lege*: vezi, *e.g.*, Ioan din Salisbury, *Policraticus*, 523bc, ed. Webb, I, 252, 6 *sqq.*: „[...] sicut Rex regum, factus ex muliere, factus sub lege, omnem implevit iustitiam legis, ei non necessitate sed voluntate subiectus; quia in lege voluntas eius".
53. Schulz, „Kingship", 168 (inclusiv n. 6) şi 163, n. 1; *cf. supra*, n. 52, pentru Ioan din Salisbury. Vezi şi Esmein, *op.cit.*, 203, n. 1.

ne mărturisim obligaţia noastră cu un cuvânt demn [de maiestatea noastră] [...]. Căci deşi maiestatea noastră imperială este liberă de constrângerea tuturor legilor, ea nu este totuşi cu totul ridicată deasupra judecăţii Raţiunii, ea însăşi Mamă a tuturor Legilor[54].

Semnificaţia acestei afirmaţii ar putea fi numită *voluntas ratione regulata* a Principelui, „Voinţa lui ghidată de Raţiune"[55]. În manifestul său, împăratul a subliniat cu tărie faptul că era *legibus solutus*, dar în acelaşi timp el a acceptat că era supus Raţiunii care poruncea tuturor regilor. Proporţiile generale erau similare cu acelea pe care el le-a stabilit atunci când a prezentat în codul său juridic *lex regia* şi s-a proclamat părinte şi fiu al Justiţiei. Pasajul îl arată din nou pe împărat, teoretic, ca parte intermediară : el este liber de constrângerea oricăror legi ; este deasupra Legii Pozitive, pe care Raţiunea, în acord cu Utilitatea publică şi cu Necesitatea schimbătoare, o poate modifica oricând, şi căreia tot Raţiunea îi este mamă aşa cum el îi este tată ; dar Raţiunea este şi deasupra Principelui, aşa cum ea se află deasupra oricărui rege, ei fiindu-i supus împăratul : el este *legibus solutus*, dar *ratione alligatus*.

---

54. „Ad extollendum imperii nostri temporibus decus Urbis [...] et ratio prepotens, que regibus imperat, et natura nos obligat, et civiliter obligatos voce dignissima profitemur [...]. Sed quamquam soluta imperialis a quibuscumque legibus sit maiestas, sic tamen in totum non est exempta iudicio rationis, que iuris est mater." Huillard-Bréholles, V, 162 ; Theseider, *L'Idea imperiale*, 187. Supunerea faţă de Raţiune a fiecărei autorităţi era subliniată de către glosatorii timpurii ; vezi, *e.g.*, *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, IV, 4, ed. Fitting, 58, din secolul al XII-lea : „Dicat ipsa Ratio, qua et ipse nituntur auctoritates [...]". Vezi nota următoare. Termenul *civiliter*, care ar putea părea ambiguu, se referă în mod evident la *D.* 1, 1, 8 : „viva vox est iuris civilis", aşa încât trebuie să luăm în considerare o contaminare a *digna vox* şi *viva vox* ; vezi, pentru legea înrudită, *viva vox*, Steinwenter, „Nomos", 266 *sq.*, şi, pentru combinaţia lui *ius civile* cu *lex digna*, Boncompagno, *Rhetorica novissima*, IX, 5, ed. Gaudenzi, *Bibliotheca juridica medii aevi* (Bologna, 1892), II, 289. Din întâmplare, avem o glosă a unuia dintre judecătorii lui Frederic al II-lea din *Magna Curia*, Guillelmus de Vinea, la *Lib.aug.*, III, 5, *v. iure proprio* : „[...] quod princeps sit absolutus legibus, tamen iure privato(?) vivere debet, ut C.de leg.et cons.l.digna vox". *Cf.* B. Capasso, „Sulla storia esterna delle costituzioni di Federico II", *Atti della Accademia Pontaniana*, IX (1871), 439, n. 2. Pentru a cita un alt sicilian, vezi Andreas de Barulo, despre *C.* 10, 8, 3, n. 1, pp. 24 *sq.* : „Nota quod licet Princeps sit legibus solutus, vivit tamen secundum leges, ut [...] de legib. digna".

55. Vezi A.P. D'Entrèves, *The Mediaeval Contribution to Political Thought* (Oxford, 1939), 39, pentru *voluntas ratione regulata* în sensul doctrinelor tomiste, şi Ullmann, *Lucas de Penna*, 54 *sq.*, pentru principiul civiliştilor : „cum voluntas principis ab aequitate, iustitia et ratione deviet, non est lex". În materie de supunere a împăratului faţă de Raţiune, Baldus a devenit mai târziu, într-o oarecare măsură, o autoritate ; vezi Baldus, despre *D.* 4, 4, 39, n. 45, fol. 234v : „magnus est Caesar, sed maior est ratio" ; de asemenea, *Cons.*, I, 36, n. 6, fol. 100v : „Praeterea princeps potest se subiicere rationi" (în legătură cu *D.* 2, 1, 14) ; de asemenea, *Cons.*, I, 333, n. 1, fol. 105v : „Item princeps iura utilia potest con(ce)dere sine causa [...] nam ipse [princeps] et ratio idem aunt". Vezi şi Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, I, 7, n. 37, fol. 57v, care se referă continuu la Baldus : „[...] Imperator licet sit solutus legibus, tamen non est solutus a praeceptis divinis et sanctae matris ecclesiae [...]. Item non est solutus a dictamine rationis, quia est animal rationale [...]. Ideo princeps etiam ligatur naturali ratione [...]".

Doctrina nu era lipsită de pericole, întrucât interpretarea Raţiunii putea să depindă cu uşurinţă numai de Principe. Într-adevăr, cu mai puţin de un secol mai târziu, semidivina *Ratio* va deveni o *ratio regis et patriae*, sinonimă cu Raţiunea de Stat, şi ceea ce mai înainte fusese un scop în sine se va transforma într-o unealtă, un simplu instrument al politicii. Raţiunea, din multe puncte de vedere, era deja toate acestea în timpul lui Frederic al II-lea; totuşi, în filozofia juridică, ea încă avea trăsăturile unei zeiţe – o manifestare a Naturii egală cu Dumnezeu[56].

Iustitia Mediatrix

Venerarea puterii absolute a Raţiunii juridice nu era ceva neobişnuit pentru Frederic al II-lea şi pentru consilierii săi. Juriştii şi mai ales civiliştii (care au fost şi adevăraţii redescoperitori ai stoicismului non-ecleziastic şi prin urmare iniţiatorii neo-stoicismului umanist ulterior, după modelul lui Petrarca) erau, în general, atraşi de noţiunea de Raţiune şi de venerarea Raţiunii, precum şi a Justiţiei, la fel ca pe zeităţile antice. Juristul cel mai preeminent al generaţiei anterioare lui Frederic al II-lea, marele Placentinus (mort în 1192) era, după toate probabilităţile, autorul unui dialog juridic intitulat *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, al cărui prolog poetic este într-o anumită măsură relevant aici[57]. În acest prolog, autorul a ridicat de fapt un monument literar zeiţelor Legii, atunci când a descris, cu solemnitate şi în tuşe strălucitoare, frumuseţea şi maiestatea acelui *Templum Iustitiae*, pe care a pretins să-l fi descoperit din întâmplare într-un crâng fermecător pe culmea unui deal[58]. În acel altar imaginar, el a văzut Raţiunea, Justiţia şi Echitatea sălăşluind împreună cu cele şase Virtuţi civice – ceea ce i-a apărut ca un „banchet celest", mai degrabă decât ca un lucru pământesc. *Ratio* avea rangul cel mai înalt; ea era aşezată deasupra Justiţiei de unde

56. Pentru necesitatea producerii unor noi legi cauzate *per rerum mutationes et temporum*, vezi *Lib.aug.*, I, 38, ed. Cervone, 85, al cărei preambul a fost alcătuit după *C.* 1, 17, 2, 18; ideea de bază, deja existentă în *Dictatus papae* (§7), era reiterată frecvent. Vezi pentru paralelismul legii divine (*ius gentium*) şi raţiunii naturale şi preambulul la *Lib.aug.*, I, 16, Cervone, 35: „Iuris gentium induxit auctoritas et naturalis haec ratio non abhorret, ut tutela cuilibet sui corporis permittatur"; mai departe *Lib.aug.*, I, 31, unde împăratul pretinde („Hac igitur consulta ratione commoniti [...].") că este inspirat de îndemnul raţiunii.

57. *Quaestiones de iuris subtilitatibus* au fost atribuite de către editorul lor, H. Fitting (vezi *supra*, n. 35), lui Irnerius, şi mai recent, într-adevăr justificat, lui Placentinus; vezi Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 181-205, şi, de asemenea, studiul său, „The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist: Placentinus and his «Sermo de Legibus»", *Warburg Journal*, II (1938-1939), 22 *sqq.*; în *Sermo* transpare un spirit poetic similar cu cel al prologului din *Quaestiones* şi destul de străin lui Irnerius. Desigur, paternitatea lor nu poate fi stabilită cu certitudine acum.

58. Prologul la *Quaestiones*, ed. Fitting, 53 *sq.*, a fost editat şi de Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 183 *sq.* Preocuparea nu este aici genul literar, în general, al viziunilor poetice, care era foarte comun în literatura secolului al XII-lea, ci utilizarea lui într-un tratat juridic tehnic. O versiune mai puţin filozofică a lui *templum Iustitiae* este descrisă de Anselmus din Orto, *Iuris civilis instrumentum*, prol., ed. Scialoja, în: *Bibliotheca iuridica medii aevi*, II, 87; *cf.* Fitting, *op.cit.*, 7 *sq.*

observa „cu ochii ei precum stelele şi ascuţimea strălucitoare a minţii sale" cele mai îndepărtate lucruri, chiar şi cele aflate foarte departe de împrejurimile templului. *Iustitia*, „înveşmântată în demnitatea ei inefabilă"[59], era figura centrală, „observând cu suspine lucrările lui Dumnezeu şi ale oamenilor"[60]. Ea îşi îmbrăţişa cea mai mică fiică, pe *Aequitas*, ale cărei trăsături nu oglindeau altceva decât bunătate şi bunăvoinţă în timp ce încerca să echilibreze balanţa ţinută de mama sa. Celelalte fiice, cele şase Virtuţi civice[61], înconjurau Justiţia precum nişte gardieni. În altar, era rezervat un spaţiu pentru inaccesibila Sfântă a Sfintelor, *adytum*, separată de un perete de sticlă pe care era inscripţionat, cu litere de aur, textul complet al codurilor lui Iustinian. Privitorul putea vedea zeităţile doar prin acest perete de sticlă, „întocmai ca într-o oglindă". În *adytum*, „un număr nu foarte mic de oameni onorabili", Clerul Justiţiei, după toate aparenţele, era prezent lângă peretele de sticlă, mereu gata să revizuiască textele cu litere de aur atunci când un pasaj părea nepotrivit ochilor scrutători ai Echităţii cântăritoare a dreptăţii[62]. În afara *adytum*-ului, în cele din urmă, un venerabil profesor al Legii discuta cu ascultătorii săi probleme juridice dificile, discuţia dintre acest interpret al Legii şi auditoriul său fiind cea pe care autorul lucrării *Quaestiones* pretindea să o reproducă în savantul său tratat.

Ceea ce autorul descria în intriga care îi alcătuia relatarea era de fapt o viziune asupra Jurisprudenţei acţionând în altarul Justiţiei. Această viziune a fost stimulată

---

59. „[...] michi visa est ineffabili dignitatis habitu Iustitia". Autorul face aluzie la definiţia obişnuită a Justiţiei: „Iustitia est *habitus* mentis bonus vel bene constitutae" (*e.g.* Azo, *Summa Institutionum*, despre *Inst.* 1, 1, fol. 269); *cf.* Fitting, *Schriften*, 160 (şi 34); H. Kantorowicz, *Glossators*, 60 *sqq.*, 240 şi 272, 16. Vezi mai departe *Glos.ord.* despre *Inst.* 1, 1, *v. Iustitia*: „[...] quasi habitus mentis bonus. Sed Tullius sic definit: «Iustitia est habitus animi [...] suam cuilibet tribuens dignitatem»". Referinţa tuturor glosatorilor este Cicero, *De invent.*, II, 159. Vezi *infra*, n. 61.

60. „[...] causas enim et Dei et hominum crebris advertebat suspiriis." Melancolia Justiţiei este tradiţională; vezi *infra*, n. 64, pentru Gellius, *Aequitas*, deşi parţial identică cu *Iustitia*, aparţine sferei lui *Ius*; *cf. Glos.ord.* despre *D.* 1, 1, 1, *v. Iustitia*: „Ius est ars boni et aequi, ut subiicit; et iustitia nihil aliud est quam ipsa aequitas et bonitas: ergo iustitiam habet matrem".

61. Cele şase Virtuţi enumerate de autor sunt *Religio*, *Pietas*, *Gratia*, *Vindicatio*, *Observantia* şi *Veritas*, din nou în acord cu Cicero, *De invent.*, 11, 159 *sqq.* (*supra*, n. 59). Faptul că acestea sunt fiicele Justiţiei coincide cu opinia comună (derivând în ultimă instanţă de la Aristotel) conform căreia toate Virtuţile ar putea fi reduse la Justiţie: vezi *Etica nicom.*, 1129b, cu versiunea latină de Wilhelm de Moerbeke: „In iustitia autem simul omnis virtus est, et perfecta maxime virtus"; *cf.* Toma din Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. R.M. Spiazzi (Torino şi Roma, 1949), 246 *sq.* (n. 642 pentru textul lui Aristotel şi n. 907 pentru comentariul lui Toma: „in ipsa iustitia simul comprehenditur omnis virtus"). Vezi şi *infra*, n. 156.

62. Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 185, avea dreptate cu siguranţă atunci când a sugerat că *honorabiles viri, non quidem pauci*, erau „administratorii sacerdoţi ai legii". Se pare că erau aceiaşi cu *galaxia* pe care autorul din secolul al XII-lea al *Materia Institutionum*, ed. Fitting, *Schriften*, 148, 10, îi menţiona ca locuitori ai *templum*-ului: „Sicut quidam philosophus ait: «Qui iusticiam tenuerint, coluerint, auxerint, illum incolunt locum, quem in templo hoc medium vides», et ostendit galaxiam". Pasajul se referă fără îndoială la *templum Iustitiae*, deşi nu este evident cine ar fi putut fi acest *philosophus quidam*.

de scrisoarea lui Iustinian către Tribonian, în care împăratul dezvăluia că ordonase „să se pună la punct chestiunea Legii într-o lucrare minunată şi, în aceeaşi măsură, să se consacre un templu preasfânt, potrivit pentru Justiţie", şi de scrisoarea sa puţin mai târzie către Senat, în care declara că dorea să arate din câte mii de cărţi „fusese construit templul pentru *Iustitia Romana*"[63]. Unele nuanţe suplimentare ale descrierii acestei zeiţe ar fi putut fi împrumutate de la Aulus Gellius, juristul şi retorul din secolul al II-lea, care, în *Nopţile din Attica*, a reprodus din surse stoice un portret literar asemănător al *Iustitia*, „o fecioară ce inspiră uimire, cu ochi pătrunzători şi o amărăciune venerabilă în demnitatea ei", şi slujită de judecătorul perfect pe care Gellius îl numea *Iustitiae antistes*, „preotul Justiţiei"[64]. Este posibil ca Placentinus sau cel care a scris *Quaestiones* să fi fost inspirat şi de alte surse[65], iar în perioadele mai târzii reflecţiile în legătură cu *Templum Iustitiae* nu erau deloc rare[66]. Ceea ce contează aici, totuşi, este că autorul nu doar că a folosit metafora Templului Justiţiei, ci a şi integrat personificările în sistemul ierarhic obişnuit al filozofiei juridice. În

63. *C.* 1, 17, 1, 5, şi 1, 17, 2, 20a; de asemenea, constituţia *Deo auctore* (§5) care precedă *Digesta*. *Templum Iustitiae* este adesea citat şi interpretat de juriştii medievali; vezi, *e.g.*, Marinus de Caramanico, despre *Lib.aug.*, I, prooem., *v. Et iura condendo*, ed. Cervone, 6, în timp ce Andreas de Isernia, *In usus feudorum commentaria*, praeludia, n. 16 (Napoli, 1571), fol. 2v, consacră propria sa lucrare ca un *proprium et sacratissimum templum iustitiae*. Sunt interesanţi şi juriştii de mai târziu care leagă *sacerdotes iustitiae* (adică *iurisconsulti*) cu *templum*, precum, *e.g.*, Cujas, despre *D.* 1, 1, 1, *Opera* (Prato, 1839), VII, col. 11 *sq.*, sau François Hotman, despre *Inst.* 1, 1 (Veneţia, 1569), p. 7; în timp ce Louis d'Orléans, *Les Ouvertures des Parlements faictes par les Roys de France* (Lyon, 1620), 399-446, dedică întreaga sa „Obiecţie secundă" (1590) subiectului Templului Justiţiei, în special lui *Temple eternal de la justice Françoise* (vezi *infra*, cap. VII, n. 334). Vezi şi observaţiile mele în *American Journal of Archaeology*, LVII (1953), 67, privind caracterul non-arhitectural al acestuia şi al altor temple ale Justiţiei.

64. Gellius, *Noctes Att.*, XIV, 4, redă în principal descrierea Justiţiei oferită de Chrysippus: „Forma atque filo virginali, aspectu vehementi et formidabili, luminibus oculorum acribus, neque humilis neque atrocis, sed reverendae cuiusdam tristitiae dignitate". Vezi *supra*, n. 60, pentru *tristitia*. Viziunea lui Gellius despre judecătorul ideal, *qui Iustitiae antistes est*, şi de la care pretinde „oportere, esse gravem, sanctum, severum, incorruptum [...], vi et maiestate aequitatis veritatisque terrificum" a exercitat o influenţă considerabilă asupra juriştilor medievali; vezi, *e.g.*, Bonaguida din Arezzo (cca 1255), *Summa introductoria super officio advocationis*, I, c. 1, ed. Agathon Wunderlich, *Anecdota quae processum civilem spectant* (Göttingen, 1841), 136 *sq.*, care, ca alţii, a subliniat acea *gravitas* de care judecătorul trebuia să dea dovadă. Pasajul lui Gellius i-a impresionat cu siguranţă pe juriştii din secolul al XVI-lea precum Cujas şi Hotman (*supra*, n. 63), dar şi pe Guillaume Budé, *Annotationes in XXIIII Pandectarum libros* (Lyon, 1551), 70 (despre *D.* 1, 1, 1).

65. Aşa-numitul *Mythographus III* (secolul al XII-lea) pare să fi cerut ca *Iustitia* să fie reprezentată ca *puella erecta in coelum*, având *vultum virgineum, aureum vel vitreum*; *cf.* Hans Liebeschütz, *Fulgentius Metaforalis* (Studien der Bibliothek Warburg, IV, Berlin şi Leipzig, 1926), 53. Chipul „sticlos" ne aduce aminte de peretele de sticlă din *Quaestiones*; totuşi, astfel de *cubicula holovitrea* erau populare în literatura vizionară; vezi, *e.g.*, *Acta S. Sebastiani*, în *PL*, XVII, 1045 A-B, citate de Laistner, în *Harvard Theological Review*, XXXIV (1941), 260.

66. Vezi *supra*, n. 58 şi nn. 62-64.

tratatul său, raţiunea s-a revelat în cele din urmă ca sinonimă cu Legea Naturii, care era practic una cu Legea Divină[67]. Echitatea aparţinea fără discuţie sferei Legii Pozitive, legile omeneşti date pentru guvernarea statului. Astfel, cea mai proeminentă figură, căreia îi era dedicat altarul, Justiţia, a rămas într-o poziţie intermediară[68]. Doar ea era parte atât a Legii Naturale de deasupra, cât şi a Legii Pozitive mai prejos de ea, deşi nu era egală cu niciuna dintre acestea. Desigur, Justiţia era sfârşitul şi testul suprem al fiecărei judecăţi, al fiecărui stat şi al fiecărei instituţii omeneşti. Dar, ca să fim precişi, *Iustitia* însăşi nu era sub nici o formă Dreptul, deşi era prezentă în toate legile şi exista dinainte să fi fost emisă orice lege[69]. *Iustitia* era o Idee sau o zeiţă[70]. Era, de fapt, o „premisă extra-legală" a gândirii juridice[71]. Şi, ca orice Idee, avea şi funcţia de mediator, o *Iustitia mediatrix*, mediind între legile omeneşti şi cele divine sau între Raţiune şi Echitate.

Unii ar putea fi tentaţi să cerceteze arta contemporană pentru a descoperi dacă viziunea juristului medieval asupra Justiţiei şi a altarului acesteia era înfăţişată de vreo sculptură sau vreo pictură. Este adevărat, se spune că *Iustitia Caesaris* ar fi fost reprezentată pe arcul triumfal al lui Frederic al II-lea de la Capua, unde bustul ei mai înalt decât în mărime naturală a fost plasat într-o poziţie-cheie sub tronul împăratului, chiar deasupra porţii de intrare, unde, după cum ni se spune, era flancată, la stânga şi la dreapta, de busturi de judecători (fig. 17)[72]. Totuşi, ansamblul

67. *Quaestiones*, IV, 6, ed. Fitting, 59, 4; H. Kantorowicz, *Glossators*, 185.
68. *Quaestiones*, IV, 6: „[...] Iustitia quam pro officii dignitate potiori gradu collocavi".
69. Propoziţia *Prius fuit iustitia quam ius* (*Glos.ord.* despre *D.* 1, 1, 1, *v. Iustitia*) a fost folosită în repetate rânduri; vezi, *e.g.*, Bartolus, despre *Inst.* 1, 1, n. 1 (Veneţia, 1567), fol. 68v: „Iustitia est prius quam ius sicut abstractio vel abstractum ante concretum [...]". La fel Baldus: „Iustitia creatoris fuit ab aeterno antequam orbis crearetur et formaretur" şi „[Iustitia in abstracto] est mater et causa iuris"; *cf.* Ullmann, „Baldus", 389, n. 9, şi 390, n. 16. *Iustitia in abstracto* este menţionată deja în *Glos.ord.* despre *Inst.* 1, 1, *v. Iustitia*: „Aliquando consideratur iustitia prout est in abstracto, ut tunc iustitia est constans et perpetua".
70. *Iustitia* ca o idee abstractă: *supra*, n. 69. Justiţia ca *Virtus*, una dintre definiţiile cele mai vechi; *e.g.*, Placentinus, *Summa Institutionum*, 24, ed. Fitting, *Schriften*, 221: „ius est preceptum vel scientia, set iusticia virtus est"; de asemenea în *Glos.ord.* despre *Inst.* 1, 1. Definiţia Justiţiei în *Institute* drept *constans et perpetua voluntas* a dus, pe de o parte, la interpretarea ei ca un *habitus* (*supra*, n. 59), şi, pe de altă parte, la interpretarea ei ca egală cu Dumnezeu sau cu *voluntas* divină; vezi, *e.g.*, *Glos.ord.* la *Inst.* 1, 1: „Haec iustitiae definitio potest intelligi de divina iustitia, quasi dicendum: Divina iustitia est voluntas constans et perpetua". Deşi încă dependenţi de *Glossa ordinaria*, juriştii din secolul al XVI-lea şi-au pus întrebarea dacă Justiţia era o *virtus* sau o *dea* şi au decis (pe baza *D.* 1, 1, 1) în favoarea zeiţei întrucât juriştii erau numiţi *sacerdotes*, şi nu *sacerdotes virtutum humanarum*; prin urmare, Iustinian trebuie să fi definit *Iustitiam deam, Iovis filiam* (Hotman, *loc.cit.* [*supra*, n. 63]); iar Cujas (*ibid.*, col. 12) spune deschis: „*Iustitiam namque colimus*, quasi Deam sanctissimam".
71. Ullmann, *Lucas de Penna*, 5 *sqq.*, şi studiul său „Baldus", 388 *sqq.*
72. Willemsen, *Triumphtor*, 65 *sqq.*, a preluat interpretarea mea (*Kaiser Friedrich II.*, 485 *sq.*) pe care am evitat în mod deliberat să o repet în *Erg.Bd.*, 211; *cf.* Baethgen, în *DA*, XI (1955), 624, despre ipoteza lui Willemsen. Interpretarea busturilor alăturate drept judecători („hinc et hinc imagines erant duorum iudicum") îşi are originea la Lucas de Penna, despre *C.* 11, 41 (40), 4 (Lyon, 1582), 446, care explică termenii *imagines consecrari*: „id est, consecratas

compoziţiei figurilor de pe Poarta Capuană este prea incert ca să tragem concluzii definitive, iar aranjamentul era, în orice caz, foarte diferit de ceea ce descrisese autorul *Quaestiones*[73].

Mult mai sugestivă este o reprezentare de la începutul secolului al XIV-lea: fresca lui Ambrogio Lorenzetti, *Buon Governo*, din Palazzo Pubblico din Siena[74]. Conţinutul alegoric al picturii, aşa complicat şi obscur cum este, nu ne va preocupa aici. Este suficient să indicăm cele două figuri principale, Justiţia şi Buna Guvernare (fig. 18a-b). Justiţia depăşeşte mărimea naturală, într-adevăr o *puella erecta in coelum* cu *aspectu vehementi et formidabili*[75]. Ea este aşezată pe un tron, aflat pe o platformă înălţată. Deasupra capului ei pluteşte Sapientia care este sinonimă sau înlocuieşte *Ratio* în *Templum Iustitiae* şi către care Justiţia îşi ridică ochii; cel puţin acum înţelegem ce avea în minte autorul *Questiones* atunci când afirmase că Raţiunea „se sprijinea pe capul Justiţiei"[76]. Sub picioarele acestei *Iustitia* se află o altă fiică, „născută ultima",

---

apponi, vel in porta collocari, ut in porta civitatis Capuae". În orice caz, este interesant că, atunci când vine vorba despre „consacrarea imaginilor", juristul se gândeşte la „apposita statua Frederici Imperatoris", un conducător pe care altfel îl dispreţuia, considerându-l inamic al Bisericii. Lucas îşi încheie descrierea Porţii Capuane spunând: „Ex his operibus possent dici regales statuae consecrari; alias cessante in regibus iustitia, dicendi sunt potius execrari quam consecrari". Invocarea lui Andreas de Isernia, *In usus feudorum*, la *De statutis et consuetudinibus*, n. 28, fol. 315v, se referă la paralelismul dintre imaginile regilor şi cele ale sfinţilor sau ale lui Christos.

73. Pentru o reconstituire, vezi Willemsen, *Triumphtor*, gr. 106, şi pentru magnificul cap feminin care poate fi apreciat acum doar după ce „îmbunătăţirile" din ghips au fost înlăturate, vezi gr. 44-49. Faptul că *Iustitia* putea de fapt să ocupe locul rezervat în mod normal Fecioarei sau *Ecclesiei*, este dovedit de un email din secolul al XII-lea din Stablo (Colecţia domnului şi a doamnei Alistair Bradley Martin), reprodus de Yvonne Hackenbroch, „A Triptych in the Style of Godefroi de Clair", *Connoisseur*, CXXXIV (1954), 185-188. Apare o problemă iconografică pe care poate o voi discuta în alt context; vezi, totuşi, Francis Wormald, „The Crucifix and the Balance", *Warburg Journal*, I (1937-38), 276-280, pentru ideea *Crux statera corporis Christi, quod est Ecclesia*. Desigur, balanţa (*statera*) a sugerat reprezentarea Justiţiei în acel loc. Vezi fig. 19.

74. Pentru o descriere, vezi Ernst von Meyenburg, *Ambrogio Lorenzetti* (Heidelberg diss., 1903), 51 *sqq.*; pentru bibliografie, vezi Giulia Sinibaldi, *I Lorenzetti* (Siena, 1933), 209 *sqq.* Vezi şi L. Zdekuer, „IUSTITIA: Immagine e Idea", *Bullettino Senese di storia patria*, XX (1913), 384-425, în special 400 *sqq.*, care asociază *ideale nuovo della Giustizia* noului spirit al Comunelor italiene în cursul şi după secolul al XIII-lea şi care discută tot din acest unghi picturile lui Lorenzetti, dar, din păcate, omite să ia în mod serios în considerare noua jurisprudenţă. Îi sunt profund îndatorat profesorului T.E. Mommsen pentru că mi-a reamintit de *Iustitia mediatrix* a lui Lorenzetti.

75. Vezi *supra*, n. 65. Ocazional, Justiţia pare să fi fost reprezentată ca un bărbat purtând o coroană, întrucât în *Paris, Bibl.Nat. Ms.lat. 541* (sfârşitul secolului al XIII-lea sau începutul celui de-al XIV-lea) găsim observaţia: „Iustitia pingitur ut vir habens coronam auream"; vezi *Catalogue général des MSS latins de la Bibl.Nat.*, ed. Ph. Lauer (Paris, 1939), I, 190.

76. Textul afirmă: „cuius in vertice recumbebat". H. Kantorowicz, *Glossators*, 185, interpretează: „*Ratio* în final, aşezată plină de glorie, chiar dacă inconfortabil, pe capul *Iustitia*". Mă întreb, totuşi, dacă *in vertice* nu înseamnă pur şi simplu „mai sus". Eforturile lui H. Kantorowicz, p. 186, de a asocia imaginile *templum*-ului cu reprezentările „Fecioarei în Maiestate" (*e.g.*,

Concordia, pe care juriştii o menţionau adesea în acest context[77]. Pe aceeaşi platformă îl găsim pe *Buon Governo* aşezat pe tron, o figură uriaşă aidoma unui împărat, înconjurată de şase Virtuţi. Plutind deasupra capului „Guvernării" se află *Caritas*, flancată de *Fides* şi *Spes*. Deşi este evident că sunt reprezentate Virtuţile Cardinale creştine, ar trebui totuşi indicat faptul că această Caritate s-ar putea referi şi la *Amor patriae*, conform definiţiei comune din jurul anului 1300: *Amor patriae in radice Charitatis fundatur*, „Iubirea de Patrie se fundamentează pe rădăcina Caritătii"[78]. Înţelesul patriotic este sugerat cu ajutorul figurii aidoma unui împărat, în alb şi negru, culorile Sienei, sub ale cărei picioare îi găsim pe gemenii romani cu lupoaica, blazonul Sienei simbolizând fondarea oraşului de către Roma.

Este adevărat că pictura lui Lorenzetti e târzie şi – încărcată cum este cu obscurităţile artistice specifice alegoriei renascentiste – mai puţin clară decât viziunea juristului din secolul al XII-lea. Cu toate acestea, pictura transmite o anumită noţiune a ceea ce, în linii mari, ar fi putut avea în minte juristul medieval. Fresca înfăţişează în mod cert Justiţia în rolul unei *Iustitia mediatrix* şi pe „împărat" sau Buna Guvernare ca un complement al *Iustitia*.

În contextul vizionarului Templu al Justiţiei al lui Placentinus, uneori atenţia a fost atrasă de o miniatură anterioară, înfăţişându-l pe împărat ca mediator în chestiuni juridice. Miniatura poate fi găsită în magnifica Evanghelie pe care împăratul Henric al II-lea a donat-o abaţiei de la Monte Cassino în 1022 sau 1023 (fig. 20)[79]. Folia precedând cea de-a Patra Evanghelie, unde ar fi trebuit să existe o reprezentare a Sfântului Ioan, înfăţişează în schimb o imagine de o pagină a împăratului, cu câteva personificări. Este o imagine cu o încărcătură politică şi juridico-filozofică evidentă. În centru,

---

Duccio, *Madonna Rucellai*) nu sunt prea fericite, iar imaginea Fecioarei cu porumbelul aşezat pe cap într-un manuscris din New Minster aparţinând filiaţiilor Psaltirii din Utrecht nu ar fi trebuit menţionată în acest context absolut deloc; vezi, pentru desenul din New Minster, studiul meu „The Quinity of Winchester", *Art Bulletin*, XXIX (1947), 73 *sqq.*

77. Vezi, *e.g.*, Bartolo, la *Inst.* 1, 1, n. 1, fol. 68: „[Iustitia] tribuens [...] Deo religionem, parentibus obedientiam, paribus concordiam [...]". Vezi şi *Baldus*, despre *D.* 1, 1, 5, n. 4, fol. 10v, şi numeroase alte locuri.

78. Ptolemeu de Luca, în continuarea sa la *De regimine principum* al lui Toma din Aquino III, c. 4, ed. J. Mathis (Roma şi Torino, 1948), 41; vezi *infra*, cap. V, n. 151. Meyenburg a asociat pe bună dreptate *Caritas* a lui Lorenzetti cu *Amor*; vezi R. Freyhan, „The Evolution of the Caritas Figure in the Thirteenth and Fourteenth Centuries", *Warburg Journal*, XI (1948), 68 *sqq.*, care, totuşi, nu consideră *Caritas* drept *Amor Patriae*. Legătura lui *Buon Governo* cu *Amor patriae* este menţionată de Zdekauer (*supra*, n. 74). Millard Meiss, *Painting in Florence and Siena After the Black Death* (Princeton, 1951), 51, interpretează *Caritas* a lui Lorenzetti ca *amor dei* şi *amor proximi*.

79. Vezi Schramm, *Deutsche Kaiser*, gr. 86 şi pp. 112 *sqq.*, 198, şi studiul foarte detaliat al lui Herbert Bloch, „Monte Cassino, Byzantium, and the West in the Earlier Middle Ages", *Dumbarton Oaks Papers*, III (1946), 177 *sqq.* (bibliografie completă, p. 181, n. 53). A. Gaudenzi, „Il tempio della Giustizia a Ravenna e a Bologna e il luogo in esso tenuto dal diritto longobardo", *Mélanges Fitting* (Montpellier, 1908), II, 699 *sqq.*, care a asociat miniatura cu viziunea lui Placentinus (atunci încă atribuită lui Irnerius), a comis o eroare prin conluziile destul de extravagante. *Obiter*, poate fi menţionat că împăratul Henric al III-lea era supranumit *Linea Iustitiae*; vezi Wipo, *Gesta Chuonradi*, prol., ed. Bresslau, p. 8, 5.

într-un cerc de mari dimensiuni, împăratul este înscăunat cu însemnele complete ale puterii. În colţurile superioare, recunoaştem *Iustitia* şi *Pietas*; la dreapta şi la stânga, aşezate în cercuri mai mici, se află *Sapientia* şi *Prudentia*, slujitoare şi însoţitoare ale regalităţii din cele mai vechi timpuri. În colţurile de sub conducător se află *Lex* şi *Ius*, simbolurile Legii Pozitive[80]. Ele depind de împărat şi fac voia acestuia. „La porunca împăratului, Legea şi Dreptatea îl condamnă pe tiran", spune inscripţia în versuri din jurul cercului de sub picioarele împăratului: tiranul va fi executat dacă împăratul vrea aceasta[81]. Totuşi, voia împăratului este condusă de inspiraţia de deasupra. Desigur, nu este *Ratio*, zeiţa cu ochi înstelaţi a juriştilor, cea care îi dă sfaturi Principelui; totuşi, *Ratio* nu este absentă din imagine. În cercul de deasupra capului împăratului recunoaştem Sfântul Duh coborând din ceruri sub forma unui porumbel, simbol atât al Înţelepciunii Divine, cât şi al Raţiunii[82]. Porumbelul insuflă judecată dreaptă în mintea împăratului, care, la rândul său, împarte inspiraţia sa puterilor executive ale Legii şi Dreptăţii.

În această scenă a judecăţii, Henric al II-lea acţionează în mod clar ca mediator între Raţiunea divină şi Legea umană. Dar, aşa cum este de datoria unui principe ottonian, medierea împăratului este exprimată „în mod liturgic", adică prin *epiklesis* a Duhului. Limbajul imaginii este teologic, şi nu juridic: împăratul este mediator şi executor al voinţei divine prin puterea Sfântului Duh, şi nu prin spiritul secular al ştiinţei juridice.

Este posibil ca miniatura ottoniană să nu fie atât de relevantă pentru viziunea juristului din secolul al XII-lea a Templului Justiţiei, cum s-a presupus uneori; cu toate acestea, este instructivă, căci ilustrează foarte bine până unde ajunsese conceptul de conducere din sfera liturgică, în perioada de timp dintre acea miniatură şi epoca dinastiei Hohenstaufen. Ar fi totuşi greşit să se presupună că valorile transcendentale care caracterizau guvernarea în epoca liturgică au fost pur şi simplu abandonate în perioada următoare, atunci când teoriile politice au început să se cristalizeze în jurul jurisprudenţei savante. Opusul este adevărat; şi este adevărat nu doar în ceea ce priveşte medierea conducătorului, ci şi în general. Modelele şi concepţiile medievale de regalitate nu au fost pur şi simplu eradicate nici de Frederic al II-lea şi nici de

80. Vezi, pentru personificări în general, Adolf Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Mediaeval Art* (Studies of the Warburg Institute, X; Londra, 1939 – *cf.* p. 36 pentru Evangheliile de la Monte Cassino), şi, pentru importantele secole ale Antichităţii târzii, Glanville Downey, „Personifications of Abstract Ideas in Antioch Mosaics", *Transactions of the American Philological Association*, LXIX (1938), 349 *sqq.*; de asemenea, studiul meu în *American Journal of Archaeology*, LVII (1953), 65 *sqq.*, pentru Virtuţi ca însoţitoare ale tronului. Cea mai importantă autoritate în ceea ce priveşte Virtuţile era, în Evul Mediu, probabil Cicero, *De finibus*, 2, 21 (*cf.* Augustin de Hippo, *De civitate*, 5, 20), şi în special *De invent.*, 2, 159 *sqq.*, o referinţă frecvent prezentată de juriştii medievali; vezi H. Kantorowicz, *Glossators*, index *s.v.* „Cicero". Întrucât Justiţia părea un agregat al tuturor virtuţilor, juriştii au arătat un oarecare interes faţă de sistematizarea şi discutarea în linii mari a virtuţilor, iar discuţiile lor au putut da noi impulsuri şi artiştilor.

81. „Caesaris ad nutum dampnunt Lex Iusque tyrannum." Pentru situaţia politică şi tiranul la care se făcea referinţă, vezi Bloch, „Monte Cassino", 185 *sq.*

82. H. Kantorowicz, *Glossators*, 186.

alţii: practic, toate valorile anterioare au supravieţuit – dar au fost traduse în noi modalităţi de gândire seculare şi în principal juridice şi, astfel, au supravieţuit prin transferul lor într-un cadru secular. Mai mult, modelele şi valorile au fost raţionalizate, nu cu ajutorul teologiei, ci, de preferinţă, cu ajutorul jurisprudenţei ştiinţifice.

Împăratul Henric al II-lea a fost înfăţişat ca judecător primind sfaturi prin intermediul Sfântului Duh în chip de porumbel. Ar fi, într-adevăr, dificil să ne imaginăm porumbelul coborând pe capul lui Frederic al II-lea ale cărui imagini – să ne amintim statuia lui de pe Poarta Capuană sau faimoasele *augustales* de aur – dezvăluie idei şi idealuri foarte îndepărtate de sacramente, altar şi oncţiune. Dacă, totuşi, acest împărat ar putea pretinde, aşa cum a făcut-o în mod repetat, că în toate acţiunile sale oficiale de stat, în chestiuni legate de legislaţie şi jurisdicţie se bucura de inspiraţia divină directă, atunci justificarea pentru această aserţiune a fost preluată în principal din codurile lui Iustinian al cărui exemplu l-a urmat[83]. În afară de inspiraţie celestă, Frederic al II-lea, ca orice conducător medieval, a pretins că este şi viceregent al Divinităţii. În locul cel mai proeminent – în minunatul Prolog din *Liber augustalis* – împăratul a afirmat că, după Căderea Omului, regii şi principii au fost creaţi de Necesitatea naturală şi de Providenţa divină şi că li se dăduse sarcina,

> ca arbitri ai vieţii şi morţii pentru popoarele lor, să stabilească averea, soarta şi starea fiecărui om, într-un anumit fel acţionând ca executori ai Providenţei divine[84].

Este foarte important, totuşi, că această funcţie regală tradiţională de *executor divinae Providentiae* a fost exprimată nu prin cuvintele Scripturii sau ale textelor patristice din care oricare ar fi fost disponibile, ci cu acele cuvinte folosite, după Seneca, de împăratul Nero:

> Nu am fost eu ales să acţionez pe pământ ca vicar al zeilor? Eu sunt arbitrul vieţii şi al morţii pentru popoare. Care va fi soarta şi starea fiecărui om depinde de mine. Şi ce anume îi dă Fortuna oricărui muritor, ea face cunoscut prin gura mea[85].

---

83. Cf. *Erg.Bd.*, 84; *C.* 1, 1, 1, *C.* 5, 4, 28, 1, şi alte pasaje. Sfântul Duh, desigur, nu era absent din elogiile adresate lui Frederic al II-lea; vezi, *e.g.*, Kloos, „Nikolaus von Bari", 171, §8: „[...] super quem almus spiritus quasi apis super florem oderiferum requiescit".
84. *Lib.aug.*, prooem., Cervone, 4: „Qui [principes gentium] *vitae necisque arbitri gentibus qualem quisque fortunam, sortem, statumque haberet*, velut executores quodammodo divinae providentiae stabilirent [...]". Italicele subliniază cuvintele împrumutate de la Seneca. Vezi nota următoare.
85. Seneca, *De clementia*, I, 1, 2: „Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum vice fungerer? Ego *vitae necisque gentibus arbiter; qualem quisque sortem statumque habeat*, in mea manu positum est; quid cuique mortalium *fortuna* datum velit, meo ore pronuntiat". Împrumutul făcut de juriştii imperiali a fost observat imediat; vezi Marinus de Caramanico, la *Prooemium*, *v. Statumque haberet*. Mai recent, similarităţile au fost indicate de Antonio Marongiu, „Concezione della sovranità", 42 *sq.*, şi „Note federiciane", 296 *sqq.* (*supra*, n. 16). Seneca, *De clementia*, a fost citat de jurişti în repetate rânduri; vezi, *e.g.*, *infra*, cap. VII, n. 405.

Este adevărat, cancelaria lui Frederic a atenuat ceea ce poate părea un limbaj arogant şi înfumurat, dar rămâne valabil că funcţia de vicar al lui Dumnezeu a fost interpretată de consilierii juridici ai lui Frederic după modelul împăratului în concepţia lui Seneca şi a fost exprimată prin cuvinte presupuse a fi fost rostite de către Nero, care în folclorul medieval nu era considerat un conducător exemplar.

Nu este mai puţin important faptul că glosatorii obişnuiau să gloseze citate pur biblice raportându-se la *Digeste* şi la *Cod*, la *Novele* şi *Institute*. Când arăta în glosa sa la Prologul din *Liber augustalis* că „regii şi principii sunt de la Dumnezeu", Marinus de Caramanico (ca să luăm un exemplu la întâmplare) nu citează Romani 13, aşa cum ar fi fost firesc, ci *Codul* lui Iustinian; şi pentru a comenta faimoasele cuvinte *Per me reges regnant*, el îşi trimite cititorul nu la Pilde 8, 15, ci la *Codex* 1, 1, 8, 1, unde aceste cuvinte sunt citate, şi la rubrica din *Novellae* 73, unde este redată o idee înrudită[86]. Marinus de Caramanico a urmat obiceiul general al civiliştilor. Cu alte cuvinte, juriştilor în exerciţiul funcţiunii, autoritatea seculară a codicelor romane li se părea mai valoroasă, mai importantă şi mai convingătoare ca dovadă decât literatura sfântă, astfel încât, chiar şi la citate directe din Biblie se ajungea, de preferinţă, printr-un ocol, adică prin citarea volumelor de drept roman. Desigur, glosatorii şi post-glosatorii au citat şi Scriptura suficient de des atunci când servea scopului lor, dar autoritatea supremă era Dreptul.

Era acum de datoria codurilor lui Iustinian să înlocuiască şi să restaureze valorile religioase ale regalităţii care au fost în general recunoscute până la Lupta pentru Învestitură ca emanaţie a conceptelor liturgice şi sacramentale. La apogeul conflictului, după cum ne amintim, Anonimul Normand a apărat cu o mai mare vigoare decât orice alt autor caracterul sacerdotal al regelui, pe care l-a interpretat ca pe un genuin *rex et sacerdos* „prin graţie", adică prin puterea tainei consacrării[87]. El chiar i-a acordat lui *christus Domini* regal oficierea principalelor acte sacrificiale. Regele israelit din Vechiul Testament, afirma Normandul, „oferea el însuşi o azimă vie, o azimă sfântă, o azimă care îl mulţumeşte pe Dumnezeu"; se spune despre el chiar că s-ar fi imolat spiritual întrucât, prin sacrificiile elogiului şi ale spiritului chinuit, a adus adevăratul *sacrificium iustitiae*. În contrast (spunea Anonimul), leviţii doar reproduceau sacrificiul spiritual al regelui prin acţiuni simbolice, când ofereau la altar acel *sacrificium carnale* non-spiritual şi vizibil[88].

---

86. Vezi *v. Divinae provisionis*, ed. Cervone, 4: „Nota quod reges et principes sint a Deo, ut [...] [*C.* 7, 37, 3, 5] et [...] [*C.* 1, 17, 1, 1] et [...] [*C.* 1, 1, 8, 1]; ibi, per me reges regnant etc. et in [...] [*Nov.* 73, rubr.]". Andreas de Isernia, *Usus feudorum*, prael., n. 46, fol. 8, nu spune altceva: „Item attendendum, quod in hoc opusculo producuntur plerunque authoritates sacrae Scripturae: nam illae allegantur in causis sicut leges scriptae", o afirmaţie pe care o întăreşte din nou prin citate din dreptul roman. *Cf.* McIlwain, *The High Court of Parliament* (New Haven, 1910), 99, n. 2, pentru o afirmaţie relevantă din Anglia secolului al XVII-lea, deşi din raţiuni foarte diferite: „Din Cartea Statutelor şi nu din Biblie trebuie să judecăm Puterea cu care este învestit Regele nostru [...]".

87. *Supra*, cap. III, n. 13; de asemenea, n. 21.

88. *MGH*, *LdL*, III, 665, 38: „[...] et regis est sacrificare et immolare in spiritu. Ipsius etenim eat exhibere se ipsum hostiam vivam, hostiam sanctam, hostiam Deo placentem (Romani 12, 1).

Foarte diferite de proximitatea emoţională a autorului faţă de altar erau noile idei atât despre *sacrificium iustitiae* regal, cât şi despre idealul străvechi al lui *rex et sacerdos*. Principele nu înceta să fie „rege şi preot", dar îşi recâştiga caracterul sacerdotal trecut – dărâmat sau cel puţin diminuat, după Lupta pentru Învestitură – prin revendicările filozofiei juridice romane care îi compara pe juriştii cu preoţii. Vechea solemnitate a limbajului liturgic s-a amestecat în mod straniu cu noua solemnitate a civiliştilor şi cu jargonul acestora când Regele Roger al II-lea al Siciliei, în Prologul la Assizele sale (1140), şi-a numit colecţia de legi o ofrandă pentru miluire şi dreptate şi o oblaţie lui Dumnezeu, iar apoi a adăugat:

> *In qua oblatione* – Prin această oblaţie, oficiul regal îşi asumă pentru el însuşi un anumit privilegiu sacerdotal; de aceea, un om înţelept şi jurist i-a numit pe interpreţii legii „Preoţi ai Legii"[89].

Câteva cuvinte din acest Prolog sunt reminiscenţe ale Canonului Liturghiei[90]. Dar sursa principală a Prologului era Iustinian, care a emis una dintre legile sale ca o

---

et immolare Deo sacrificium laudis, sacrificium iusticie (Psalmi 4, 5), sacrificium spiritus contribulati, quod totum significatum est per carnale sacrificium, quod sacerdos offerebat iuxta ritum visibilem sacramenti". Se poate ca autorul să se fi inspirat din *Liber responsalis*, atribuită lui Grigore cel Mare, şi *Antiphonae de suceptione regum* (*PL*, LXXVIII, 828 B); *cf.* Williams, *Norman Anonymous*, 168, n. 566. În acel răspuns, idealul *rex et sacerdos* este subliniat emfatic: „R. Elegit te Dominus sacerdotem sibi, ad sacrificandum ei hostiam laudis. V. Tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta. *Ad sacrificandum (ei hostiam laudis). V. Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua". Pluralul *regum* din rubrica acestui *susceptaculum* sugerează o vechime considerabilă, întrucât reprezintă probabil pluralitatea împăraţilor; vezi pentru acest plural în rugăciunile politice G.B. Ladner, „The Portraits of Emperors in Southern Italian *Exultet* Rolls and the Liturgical Commemoration of the Emperor", *Speculum*, XVII(1942), 189 *sqq.*

89. F. Brandileone, *Il diritto Romano nelle leggi Normanne e Sveve del regno di Sicilia* (Torino, 1884), 94: „In qua oblatione regni officium quoddam sibi sacerdotii vendicat privilegium: unde quidam sapiens legisque peritus iuris interpretes iuris sacerdotes appellat". Vezi şi Hans Niese, *Die Gesetzgebung der normannischen Dynastie im Regnum Siciliae* (Halle, 1910), 46, care pe bună dreptate subliniază fraza *regni officium*, cu alte cuvinte, caracterul de oficiu religios al regalităţii. Vezi şi Gierke, *Gen.R.*, III, 563, n. 123; Maitland, *Political Theories*, 34 şi 141 *sq.*

90. A se compara primele cuvinte ale *prooemium*-ului regelui Roger – *Dignum et necessarium est* – cu prefaţa la Liturghie: *Vere dignum et iustum est* şi asocierea relativă *In qua oblatione* cu *Quam oblationem* dinainte de Consacrare. Nici similitudinile, nici uşoarele variaţii nu sunt accidentale; s-a urmărit o asonanţă cu Liturghia, dar s-a evitat profanarea. Aceste scrupule erau mai puţin evidente sub Frederic al II-lea; vezi, *e.g.*, scrisoarea despre victoria asupra lombarzilor (Vinea, *Epp.*, II, 1): „*Exultet iam* Romani Imperii culmen, *et pro tanti victoria* principis *mundus gaudeat* universus"; de asemenea, Vinea, *Epp.*, II, 45: „*Exultet iam* universa *turba* fidelium [...] *et pro tanta victoria* principis precipue *gaudeatis*"; a se compara *Praeconium Paschale*: „*Exultet iam* Angelica *turba* caelorum [...] *et pro tanti* Regis *victoria* tuba insonet salutaris. Gaudeat et tellus [...]". Hans-Martin Schaller, *Die Kanzlei Kaiser Friedrichs II.: Ihr Personal und ihr Sprachstil* (Göttingen diss., dactilografiat, 1951), 84 *sqq.*, a adunat din scrisorile şi manifestele lui Frederic al II-lea un mare număr de formule

piisima sive sacrosancta oblatio quam Deo dedicamus[91]. Idei similare au fost exprimate în alte secţiuni ale codurilor sale juridice şi au fost reluate de Frederic al II-lea şi alţii[92]. Cu alte cuvinte, sursa şi reperul nu mai erau Cartea Regilor şi Psaltirea, ci legile lui Iustinian; iar noile cărţi de drept codificat au reprezentat *sacrificium iustitiae* după modelul acestui împărat: cărţile însele erau prinosul şi ofranda conducătorilor[93].

Mai mult, din primul paragraf al *Digestelor* a izvorât ideea conform căreia jurişţii şi judecătorii erau „Preoţi ai Justiţiei".

> Pe drept am putea fi numiţi preoţi noi cei care aparţinem acestei arte: căci noi venerăm Justiţia şi mărturisim cunoaşterea a ceea ce este bine şi drept [...].[94]

Digestele îl citau pe Ulpianus, iar Ulpianus îl cita pe Celsus, care scrisese în timpul lui Hadrian. De aceea se păstrase limbajul unei epoci mai timpurii. Ne aducem

---

liturgice similare şi a arătat că, deşi tendinţa pentru un astfel de limbaj liturgic poate fi detectată sporadic şi în *arengae* ale lui Frederic I şi Henric al VI-lea, totuşi doar sub domnia lui Frederic al II-lea diecii cancelariei imperiale au folosit limbajul liturgic, în mod sistematic, pentru *Sakralisierung des Kaisertums*, iar partizanii papalităţii aveau de fapt un motiv să se plângă de notarii imperiali care se dedau la *matutinas et laudes in preconia Cesaris* [...] *commutando* (*Vita Gregorii* IX, c. 31, în *Liber censuum*, ed. P. Fabre şi L. Duchesne [Paris, 1889 *sqq.*], II, 30). Vezi şi *Erg.Bd.*, 206 *sq.*, pentru *Salvatorstil* folosit de curteni, pentru care anumite paralele elocvente pot fi găsite în Antichitatea târzie când titulatura imperială romană a fost „liturgizată". Schaller (p. 96) are perfectă dreptate atunci când scrie „Friedrich II hat nicht Geistliches verweltlicht, sondern sein profanes Herrschertum vergeistlicht und verkirchlicht". Trebuie totuşi notat că această tendinţă a triumfat şi în rândul jurişţilor, iar *dictatores* bolognezi au folosit limbajul liturgizat pe scară largă; vezi studiul meu, „An «Autobiography» of Guido Faba", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1943), 253 *sqq.*, în special 260 *sqq.*, 265; de asemenea, Hermann Kantorowicz, „The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist", *Warburg Journal*, II (1938-1939), 22 *sqq.*

91. *Nov.* 9, epil.; vezi şi prologul acestei legi: „lex propria ad honorem Dei consecrata"; mai departe, Iustinian, *De confirmatione Digestorum*, §12: „omnipotenti Deo et hanc operam ad hominum. sustentationem piis optulimus animis".
92. *Lib.aug.*, prooemium: „[...] colendo iustitiam et iura condendo mactare disponimus vitulum labiorum". Marinus de Caramanico citează imediat o paralelă: *Nov.* 8, 11 („valeamus domino deo vovere nosmet ipsos"), şi adaugă, *v. Mactare*: „Et sic ipsi Deo pro quodam odore suavitatis praesentem librum constitutionum offerre [...] ut sic per iustitiam, quae est in lege, Imperator iste domino Deo voverat seipsum [...]". Vezi şi *Erg.Bd.*, 85. Vezi mai departe Chrimes, *Const. Ideas*, 69, unde promisiunea regelui în Parlament de a proteja Biserica şi de a asigura respectarea legilor i se păruse speakerului „ca sacrificiul Liturghiei". Ideea *Rex debet offerre legem Deo* încă se făcea simţită în scrierile jurişţilor din secolul al XVI-lea: vezi, *e.g.*, Church, *Constitutional Thought*, 60, n. 51.
93. Sursa de căpătâi era, desigur, cea biblică; vezi Psalmi 50, 20: „Tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta; tunc imponent super altare tuum vitulos", care trebuia asociat cu II Regi 14, 17: „fiat verbum domini mei regis sicut sacrificium; sicut enim angelus Dei, sic est dominus meus rex". Se poate face referire şi la câteva alte locuri. În consecinţă, Efrem Sirul, *Hymni de Resurrectione*, XIX, ed. Lamy, II, 754, deja putea spune: „Offerant Domino nostro [...] pontifex suas homilias, presbyteri sua encomia [...], principes sua acta".
94. *D.* 1, 1, 1, *De iustitia et iure.* Vezi, pentru o excelentă discuţie a acestui titlu, Ulrich von Lübtow, „De iustitia et iure", *ZfRG*, rom.Abt., LXVI (1948), 458-565. Vezi *infra*, n. 99.

aminte că Aulus Gellius rezuma calităţile morale şi etice ale judecătorului, prin cele ale unui *antistes iustitiae*[95]. Cu un secol înainte, Quintilian îl numise pe unul dintre marii jurişti ai perioadei clasice *iuris antistes*[96]. În zona greacă, alte metafore au fost folosite pentru a exprima o idee similară – de exemplu, „cel care împarte tronul cu Dike [Justiţia]" sau „vizitiu al tronului lui Dike" – deşi, în secolul al IV-lea, un guvernator a fost glorificat şi ca „Templu al Justiţiei"[97]. Limbajul latin era mai solemn şi mai puţin vizual: la sfârşitul secolului al IV-lea, Symmachus – sau, mai degrabă, Roma însăşi – s-a adresat împăraţilor astfel: *Iustitiae sacerdotes*[98]. Este puţin probabil ca mutaţia de la *antistes* la *sacerdos* să sugereze o influenţă patristică[99]. În orice caz, compilatorii *Digestelor* au imortalizat o bine-cunoscută metaforă când, prin intermediul lui Ulpianus, i-au numit pe experţii juridici *sacerdotes*.

Glosatorii medievali nu puteau evita comentariile la acel pasaj. „Pe bună dreptate Legea este numită sacră, iar cei care împart Dreptatea de aceea sunt numiţi preoţi", scria Azo[100]. În *Glossa ordinaria*, Accursius a făcut o paralelă clară între preoţii Bisericii şi preoţii Legii.

> Întocmai precum preoţii slujesc şi fac lucrurile sfinte, tot astfel facem şi noi, căci legile sunt sacre [...]. Şi la fel precum preotul, atunci când impune penitenţa, îi dă fiecăruia dreptul său, tot astfel facem şi noi atunci când judecăm[101].

Trei secole mai târziu, Guillaume Budé încă elogia agerimea lui Accursius pentru această paralelă[102]. Dar paralelismul între sacerdoţiul secular şi cel spiritual era un

---

95. Vezi *supra*, n. 64.
96. Quintilian, *Inst.orat.*, XI, 1, 69.
97. Louis Robert, *Hellenica* (Paris, 1948), IV, 24 şi 103: *νηὸς Εὐδικίης* pentru un guvernator cretan; vezi şi articolul meu în *AJA*, LVII (1953), 65 *sqq.*, pentru celelalte titluri menţionate.
98. Symmachus, *Epist.*, X, 3, 13, faimoasa scrisoare din 384 către Theodosie cel Mare cu privire la altarul Victoriei, ed. Otto Seeck (*MGH, Auct.ant.*, VI), 282, 28. De fapt, *sacerdos iustitiae* se găseşte şi pe o inscripţie: *CIL*, VI, 2250.
99. G. Beseler, *Beiträge zur Kritik der römischen Rechtsquellen* (Tübingen, 1920), IV, 232 *sq.*, consideră pasajul o interpolare: „Gedanklich ist es von schönem Ethos, aber (vor allem durch das Gleichnis [sacerdotes]) kirchenväterlich, nicht klassisch-juristisch". Pentru obiecţii la teoria lui Beseler, vezi Félix Senn, *De la Justice et du Droit* (Paris, 1927), 38, n. 3, şi Lübtow, „De iustitia et iure", 461, n. 12.
100. *Glos.ord.* la *D.* 1, 1, 1, *v. Cuius*: „Meruit enim ius appellari sacrum, et ideo iura reddentes sacerdotes vocantur". Glosa îi este atribuită lui Azo, care, totuşi, în prologul la *Summa Institutionum* doar citează pasajul din *Digeste*.
101. *Ibid.*, *v. Sacerdotes*: „quia ut sacerdotes sacra ministrant et conficiunt, ita et nos, cum leges sint sacratissimae", ut C. de legi. et conoti.l.leges (*C.* 1, 14, 9); et ut ius suum cuique tribuit sacerdos in danda poenitentia, sic et nos in iudicando". În ediţiile Godefroid ale *Digestelor* pot fi găsite câteva glose adiţionale: „Qui iustitiam colit, sacris Dei vacare dici potest"; şi *ex altera Ulpiani collectione* citează: „Omnis iurisconsultus est iustitiae sacerdos, et quidem verus et non simulatus: Iustitiam enim colit [...]. Hoc vere est iustitiam colere et sacris temploque eius ministrare".
102. Budé, *Annotationes in Pandectarum libros*, la *D.* 1, 1, 1 (Lyon, 1551), p. 29: „Accursius peracute sane (ut solet plerunque) sacerdotes hoc in loco absolute intelligit [...], ut ipse inquit,

loc comun cu mult înainte de *Glossa ordinaria*. Ne-am putea aduce aminte Prologul Assizelor lui Roger al II-lea sau să ne gândim la autorul din secolul al XII-lea al unei colecţii de definiţii juridice, care a exprimat, sub titlul *De sacris et sacratis*, noul sau vechiul dualism :

> Există un lucru sfânt care este omenensc, anume legile ; şi există un alt lucru sfânt care este divin, anume acele lucruri ţinând de Biserică. Şi, printre preoţi, unii sunt preoţi divini, precum presbiterii ; alţii sunt preoţi ai omenescului, precum magistraţii, care sunt numiţi preoţi, pentru că ei distribuie lucruri sfinte, anume legile[103].

Să se facă deosebirea între *sacerdos temporalis, qui est iudex* şi *sacerdos spiritualis, qui dicitur presbyter* a rămas un lucru obişnuit timp de mai multe secole[104]. Alţi autori

---

poenitentiam dantes". Pentru formulele folosite de judecător atunci când dădea o sentinţă, vezi Durand, *Speculum iuris*, II, part. iii, §5, 13 (Veneţia, 1602), II, 787 : „[...] talem condemno vel *absolvo*. Vel aliter proferat, sicut viderit proferendum [...]". Vezi, pentru asemenea alternative, *ibid.*, §6, n. 8, p. 790. De asemenea, judecătorul ascultă „confesiunea" unui acuzat ; *cf. ibid.*, §6, n. 2, p. 788 : „Ego talis iudex, *audita confessione tua*, praecipio tibi [...]". Pentru precedentele *invocatio nominis Dei*, vezi §6, nn. 6-7, pp. 789 *sq.* ; este un obicei şi astăzi în instanţele ecleziastice (*cf. Codex Iuris Canonici*, cca 1874, §1 : „Sententia ferri debet divino Nomine ab initio semper invocato"), dar era un obicei şi în instanţele seculare din secolul al XIII-lea şi după aceea ; vezi, *e.g.*, F. Schneider, „Toscanische Studien", *QF*, XII (1909), 287, pentru o sentinţă dată de vicarul general imperial al Toscanei în 1243. Faptul că sentinţele erau date „În Numele Regelui", aşa încât regele (sau împăratul) îl înlocuia pe Dumnezeu ca autoritate juridică supremă ţine de o perioadă mai târzie, deşi poate fi constatat sporadic în jurul anului 1500. Vezi, *e.g.*, în *Decisiones Sacri Regii Consilii Neapolitani* (Lyon, 1581), p. 3 , Matthaeus de Afflictis, *Decisio* I, n. 1 : „utrum praesidens in consilio possit ferre sententiam sub nomine Regiae maiestatis [...]", sau *ibid.*, p. 457, Antonius Capycius, *Decisio* CXI, n. 1 : „[...] quod facerem iustitiam nomine regio, etiam nomine Caes. maiest. protuli sententiam [...]". În republicile moderne, desigur, sentinţa este pronunţată „În Numele Poporului [...]".

103. *Petri Exceptionum appendices*, 1, 95, ed. Fitting, *Jurist. Schriften*, 164 : „Sacrum aliud humanum, ut leges, aliud divinum, ut res ecclesie. Sacerdotes alii sacerdotes divini, ut presbyteri, alii humani, ut magistratus, qui dicuntur sacerdotes, quia dant sacra, id est leges". Aceste idei, derivând din paralelismul dominant între lucrurile sacre şi cele publice, între preoţi şi magistraţi, conform dreptului roman (*D.* 1, 1, 1, 2), erau reiterate în repetate rânduri, adesea cu referinţe la *Nov.* 7, 2, 1 („[...] nec multo differant ab alterutro sacerdotium et imperium, et sacrae res a communibus et publicis"), şi erau rezumate lapidar în formula : „nam ius divinum et publicum ambulant pari passu" ; vezi Post, „Two Notes", 313, n. 81, citându-l pe Jacques de Révigny (cca 1270-1280) ; de asemenea, Post, „Statute of York", 421, n. 18. Vezi şi *Glos. ord.*, la *D.* 1, 1, 1, 2, *v. in sacris*. Mai departe, Dante, *Monarchia*, III, 10, 47 *sqq.* ; *infra* cap. VIII, n. 35.

104. *Lib. aug.*, I, 72, ed. Cervone, 131, interzice clericilor şi judecătorilor să acţioneze în calitate de judecători locali. Marinus de Caramanico explică în glosa sa faptul că judecătorii sunt trataţi precum clericii „forte illa ratione, qua quis [iudices] merito sacerdotes appellat". Prin urmare, paralelismul a fost transferat – cel puţin din partea glosatorilor – în administraţia practică. Matthaeus de Afflictis, glosând pe baza acestei legi (numerotată I, 69, vol. I, 228) merge mult mai departe ; referindu-se la Marinus, adaugă : „[iudices laici] quando iuste iudica[n]t, possunt dici sacerdotes temporales. Et sic duplex est sacerdos : temporalis, qui

au construit paralele care erau mai apropiate de cea a lui Accursius, precum, de exemplu, judecătorul imperial Ioan din Viterbo, care (în jurul anului 1238) a scris o *Oglindă a Podestà-ului*. El a extras din dreptul roman nu doar pasajul obişnuit conform căruia judecătorii erau cvasi-preoţi, ci şi pasaje sugerând că „judecătorul este sacralizat prin prezenţa lui Dumnezeu" sau că, „în toate chestiunile juridice, se spune sau mai degrabă se crede că judecătorul este Dumnezeu în raport cu ceilalţi oameni", unde faptul că judecătorul administra un *sacramentum*, jurământul, şi că avea o copie a Sfintei Scripturi pe masa sa servea – sau era obligat să servească – scopului de a-l înălţa pe juristul-preot din punct de vedere religios[105].

Deosebiri, antiteze, paralele şi adaptări precum acestea, repetate în nenumărate rânduri, contribuiau la crearea unei noi sacralităţi a statului secular şi a „misterelor" sale[106] şi de aceea sunt importante dincolo de simplul efort al sacralizării profesiei juridice, al plasării ştiinţei juridice pe picior de egalitate cu teologia sau al comparării procedurii juridice cu ritualurile Bisericii. Mândria profesională a juriştilor a jucat în mod cert un rol important. Accursius răspunsese deja la întrebarea pe care şi-o adresase singur – dacă era necesar ca „oricine vrea să devină jurist sau expert în chestiuni juridice să fie obligat să studieze teologia" – cu un categoric „nu; pentru că toate acestea se găsesc în corpul Dreptului"[107]. Atunci când a pus problema dacă Doctorii în Drept ar trebui să fie incluşi printre cele mai înalte demnităţi, Baldus a răspuns: „De ce nu, de vreme ce ei îndeplinesc o funcţie sacerdotală"[108];

---

est iudex, et spiritualis, qui dicitur presbyter; vel ibi iudex est sacerdos, quando componit iussu principis sacras leges [...]. Et subdit [Albericus de Rosate; vezi *infra*] quod iudices, qui iuste iudicant, non solum appellantur sacerdotes, sed etiam angeli Dei, et plus merentur quam religiosi". Vezi Albericus de Rosate, la *D.* 1, 1, 1, n. 11 (Veneţia, 1585), fol. 10: „ibi, «iustitiam namque colimus» etc., quia labia sacerdotis custodiunt iustitiam et leges requiruntur ex ore eius. Malachiae. c. 2 [Mal. 2, 7: «...quia angelus Domini exercituum (sacerdos) est»], ubi dicit Hieronymus [?] quod sunt angeli Dei". Albericus pur şi simplu citează şi transferă judecătorilor locul clasic pentru *character angelicus* al preoţilor; *cf.* Friedrich Baethgen, *Der Engelpapst* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, x: 2, Halle, 1933), care a adunat un material bogat pe acest subiect; vezi şi Henri Grégoire, „«Ton Ange» et les anges de Théra", *Byzantinische Zeitschrift*, XXX (1929-1930), 641-645. Albericus îl citează apoi pe Hostiensis „quod advocati et iudices exercentes recte eorum officia plus merentur quam religiosi". *Cf.* Hostiensis, *Summa aurea*, prooem., n. 8 (Veneţia, 1586), col. 6: „[...] iusti iudices vitam activam sine plica ducentes, quae si bene duceretur, magis fructifera esset, quam contemplativa".

105. Ioan din Viterbo, *De regimine civitatum*, c. 25, ed. Gaetano Salvemini, în *Bibl. jurid. med. aevi*, III, 226: „[...] nam iudex alias sacerdos dicitur quia sacra dat (*cf. supra*, n. 103) [...]; et alias dicitur: Iudex dei presentia consecratur (*C.* 3, 1, 14, 2) [...]; dicitur etiam, immo creditur, ease deus in omnibus pro hominibus (*C.* 2, 58 [59], 2, 8)". *Cf. C.* 2, 58 (59), 1, 1 pentru Sfânta Scriptură folosită de judecător.

106. Vezi pentru această problemă în general studiul meu, „Mysteries of State", *Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), în special 72 *sqq.*

107. *Glos.ord.* la *D.* 1, 1, 10, *v. Notitia*: „Sed numquid secundum hoc oportet quod quicumque vult iurisprudens vel iurisconsultus esse, debeat theologiam legere? Respondeo, non; nam omnia in corpore iuris inveniuntur".

108. Baldus, la c. 15 X 1, 3, n. 9, *In Decretales*, fol. 37v: „Sed numquid includantur legum Doctores [inter maiores et digniores]? Dic quia non, quia funguntur sacerdotio".

fiind el însuşi profesor de drept la Bologna, a spus: „Profesorii în legi sunt numiţi preoţi"[109]. Profesorii de drept, desigur, doreau să fie numiţi şi „conţi", căci metoda juridică *quid pro quo* a aşa-numitelor „echipartiţii" ducea la un succes practic în domeniul stratificării sociale: până la sfârşitul secolului al XIII-lea, juriştii chiar au obţinut acel statut de semi-cavaleri pe care îl pretindeau ca pe un drept pe baza unor pasaje interpretate greşit din Codul lui Iustinian. De atunci încolo, s-a făcut o paralelă între promovarea unui doctor şi înnobilarea unui cavaler, întrucât ele confereau o demnitate socială de acelaşi nivel. Se forma o nouă nobilime alături de *militia coelestis* a clerului şi *militia armata* a micii nobilimi, aşa-numita *militia legum* sau *militia litterata*, pe care Baldus o numea uneori o *militia doctoralis*, un „ordin al cavalerilor doctori"[110]. Nu e nevoie să mai spunem că nu s-a ajuns la ceva de nivelul ficţiunii caracterului sacerdotal al juriştilor. Revendicarea de către jurişti a unui „sacerdoţiu juridic" nu s-a materializat niciodată în forma în care s-a concretizat solicitarea „cavalerismului juridic". Toată discuţia despre sacerdoţiul lor reflecta lupta îndelungată dintre teologie şi jurisprudenţă, încheiată cu victoria *de facto* a spiritului laic. Această discuţie despre sacerdoţiul juridic s-a apropiat de adevărata problemă a statutului clerical într-o singură privinţă: în privinţa conducătorului.

Ceea ce era bun pentru judecători era bun şi pentru Principe, care, la urma urmei, se afla în vârful ierarhiei juridice. În *Digesta*, este adevărat, doar juristul este numit *sacerdos*; dar transferul acestui caracter semi-sacerdotal de la „judecător" la „rege" nu era o problemă: regele Roger al II-lea deja utilizase cuvintele lui Ulpianus atunci

109. Baldus, la *D.* 1, 1, 1, n. 5, fol. 7: „Item nota quod legum professores dicuntur sacerdotes". Chiar şi rangul preoţesc al doctorilor poate fi apărat; *ibid.*, n. 17, fol. 7v: „Quarto opponitur et videtur quod Doctores non sint sacerdotes quia non habent ordines sacros. Solutio: sacerdotium aliud spirituale, et sic loquitur contra; aliud temporale, et sic loquitur hic". În plus, adaugă Baldus, *doctoratus* este *publici iuris*, o *dignitas auctoritate publica* şi „in signum huius datur infula tanquam Principi seu praeceptori legum", astfel încât doctorul poate să posede un rang „preoţesc" similar cu cel al profesorului de Drept. Vezi şi Paulus Castrensis, la *D.* 1, 1, 1, n. 3 (Veneţia, 1582), fol. 2: „propter quod iuris professores dici possunt sacerdotes, quia administrant leges sacratissimas [...]; quia professores iuris colunt iustitiam". Acestea şi alte consideraţii similare l-au determinat în cele din urmă pe Thomas Diplovatatius să-şi redacteze compendiumul asupra marilor jurişti şi a dreptului lor de precedenţă la ceremonii; vezi Diplovatatius, *De claris iuris consultis*, ed. H. Kantorowicz şi F. Schulz (Berlin şi Leipzig, 1919), 145, *cf.* 28 *sqq.* Vezi nota următoare.

110. Materialul a fost rezumat de Fitting, *Das Castrense peculium in seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen gemeinrechtlichen Geltung* (Halle, 1871), care menţionează (p. 543, n. 1) că Placentinus deja îi numise pe jurişti *milites inermi militia, id est, literatoria militantes*; vezi pentru *militia doctoralis*, Baldus, la *C.* 7, 38, 1, n. 1, fol. 28, care susţine că nu puteau să intre în această *militia* evreii şi necreştinii. Contemporanul lui Placentinus, Radulfus Niger, un prieten al lui Ioan din Salisbury, sublinia că juriştii erau numiţi *domini* şi a manifestat dispreţ faţă de titlurile de doctor şi master, un reproş susţinut de observaţia lui Stephen Langton: „Sacerdotes etiam magis volunt vocari *domini* quam sacerdotes vel capellani". Vezi H. Kantorowicz, „An English Theologian's View of Roman Law: Pepo, Irnerius, Ralph Niger", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1943), 247 (n. 2), şi 250, 32 *sq.*

când a inclus în funcţia regală „un anumit privilegiu al sacerdoţiului"[111]. Destul de straniu, acest sacerdoţiu juridic al regelui a folosit în cele din urmă chiar şi pentru a dovedi statutul clerical al conducătorului *în cadrul* Bisericii şi astfel pentru a întări obişnuita aserţiune potrivit căreia regele era, din punct de vedere ecleziologic, *non omnino laicus* sau, după cum a spus o dată Pierre d'Ailly, *une personne moyenne entre spirituelle et temporelle*, referindu-se prin aceasta la ungerea regilor[112]. Pe de altă parte, nu era neobişnuit – se pare că după Irineu – să se afirme că „fiecare rege drept are un rang sacerdotal"[113]. Totuşi, o nouă variantă a devenit populară până la sfârşitul secolului al XIII-lea. Guillaume Durand, marele jurist şi expert liturgic, nu şi-a exprimat propria opinie, ci i-a citat pe alţii, probabil nişte glosatori, care susţineau că „împăratul avea rangul unui presbiter în conformitate cu pasajul unde se spunea: «Pe bună dreptate, noi [juriştii] suntem numiţi preoţi»"[114]. Este cu adevărat remarcabil că, aici, s-a făcut un efort pentru a dovedi caracterul non-laic al Principelui în cadrul Bisericii, nu ca rezultat al ungerii sale cu sfântul mir, ci ca rezultat al comparaţiilor solemne dintre judecători şi preoţi ale lui Ulpianus. Este mai puţin surprinzător faptul că Guillaume Durand s-a referit şi la rangul pontifical despre care se spunea că l-ar fi deţinut împăratul[115]. Căci, în acest caz, sursa sa era fie *Decretul* lui Gratian citându-l pe Isidor din Sevilla[116], fie oricare dintre numeroşii

111. Andreas de Isernia, despre *Feud.* II, 56 („Quae sunt regalia"), n. 64, fol. 301: „Princeps est iudex iudicum [...]. Vezi *supra*, n. 89, pentru Roger II.

112. Dom Jean Leclercq, „L'idée de la royauté du Christ pendant le grand schisme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire*, XXIV(1949), 259 *sq.*

113. Irineu a fost citat, cel puţin, de Antonius Melissa, *Loci communes*, II, 1(= CIII), *PGr*, CXXXVI, 1004 B, ca spunând: *πᾶς βασιλεὺς δίκαιος ἱερατικὴν ἔχει τάξιν* („rex omnis iustus sacerdotalem obtinet ordinem"). Ideea însăşi poate fi găsită frecvent; vezi, *e.g.*, Anonimul Normand despre *rex iustitiae* (Melchisedek); *MGH*, *LdL*, III, 663, 7 *sqq.*

114. Durand, *Rationale divinorum officiorum*, II, 8, 6 (Lyon, 1565), fol. 55v: „Quidam etiam dicunt ut not.ff.de rerum divis.l.sancta (*D.* 1, 8, 9) quod fit presbyter, iuxta illud, «Cuius merito quis nos sacerdotes appellat» (*D.* 1, 1, 1)". *Cf.* Marc Bloch, *Rois thaumaturges*, 188, n. 3; de asemenea, Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, 283 (în care, totuşi, cuvântul adăugat în paranteze ar trebui citit *iurisperitos*, şi nu *imperatorem*). Referirea la *iudices sacerdotes* nu era obişnuită pentru glosatori atunci, deşi apare totuşi; vezi, *e.g.*, Memorandumul lui Johannes Branchazolus, un doctor în drept din Pavia şi partizan al ghibelinilor, care (în 1312) scria: „[...] et talis rex appellabatur pontifex et sacerdos, ut [...] (urmăreşte referinţele la *D.* 1, 1, 1; *D.* 1, 8, 9; şi *Inst.* 2, 1, 8)"; vezi Edmund E. Stengel, *Nova Alemanniae* (Berlin, 1921), I, nr. 90, 1, §2, p. 46. Cealaltă afirmaţie a lui Durand este firească; vezi nota următoare.

115. Durand, *loc.cit.*; „Imperator etiam pontifex dictus est"; de asemenea, *Rationale*, II, 11, cu referire la Roma antică: „Unde et Romani imperatores pontifices dicebantur", un citat din Gratian, *Decretum* (vezi nota următoare). Civiliştii discutau în mod tradiţional caracterul imperial al lui *sacerdos* şi *pontifex* în raport cu dedicarea locurilor sacre menţionate în *D.* 1, 8, 9 (vezi *Glos.ord.*, *v. Dedicavit*) şi *Inst.* 2, 1, 8 (*Glos.ord.*, *v. Pontifices*); vezi şi nota următoare.

116. *Decretum*, c. 1, D. XXI, ed. Friedberg, I, 68: „Nam maiorum haec erat consuetudo, ut rex esset etiam sacerdos et pontifex. Unde et Romani Imperatores pontifices dicebantur". Ceea ce cita *Decretum*, prin intermediul lui Isidor, era de fapt Servius, despre *Aeneis*, III, 268, care putea fi cunoscut juriştilor în orice caz. Civiliştii omiteau rar *Decretum* atunci

glosatori ai *Institutelor* lui Iustinian, toţi amintind de fosta funcţie imperială de *pontifex maximus* atunci când vorbeau despre dedicarea templelor şi despre alte *res sacrae* la îndemâna *pontifices*[117].

Guillaume Budé, unul dintre fondatorii şcolii umaniste istorice de jurisprudenţă din secolul al XVI-lea, a avut perfectă dreptate când a ridiculizat eroarea lui Accursius şi pe glosatori în general, care erau înclinaţi să-i confunde pe *sacerdotes* şi *pontifices* ai vechii Rome cu presbiterii şi episcopii epocii lor[118]. Totuşi, prin aceste false confuzii obiective, de care lucrările juriştilor medievali abundă, s-a ajuns la spicuirea unor sensuri complet noi şi la tragerea unor concluzii care, din multe puncte de vedere, aveau să dea formă epocii noastre şi să rămână extrem de influente până azi. În mod firesc, juriştii medievali au fost impresionaţi de solemnitatea gravă a vechiului drept roman care, desigur, era inseparabil de religie şi de lucrurile sacre în general. Aceştia erau dornici să aplice şi etosul religios roman al colecţiilor lui Iustinian la condiţiile propriului univers de gândire. De aceea, unele dintre fostele atribute şi comparaţii preţuite ale regalităţii – regele inspirat de divinitate, regele care jertfeşte, regele sacerdot – au fost preluate tocmai prin intermediul juriştilor din perioada regalităţii liturgice şi christocentrice şi adaptate la un nou ideal de conducere centrat pe jurisprudenţa ştiinţifică. Este adevărat, desigur, că fostele valori liturgice ale regalităţii nu au încetat să existe şi că, în grade diferite de intensitate, ele s-au menţinut şi în cadrul lor original, deşi substanţa lor s-a estompat pe măsură ce importanţa atât religioasă, cât şi juridică a consacrărilor regale a scăzut. Dar se poate spune totuşi că juriştii au salvat mult din moştenirea medievală prin acest transfer al anumitor proprietăţi specific ecleziastice ale regalităţii către cadrul juridic, prin aceasta pregătind noua aură a statelor naţionale în ascensiune şi – cu bunele şi relele lor – a monarhiilor absolute.

Într-un singur caz, totuşi, teoria medievală a regalităţii a fost de fapt reliefată mai puternic prin introducerea unui concept secular care deriva din dreptul roman şi întărea ideea medierii regale. Evul Mediu timpuriu atribuise împăraţilor romani legiuitori o instrumentalitate comparabilă cu cea a Profeţilor inspiraţi sau a Sibilelor: „Prin gurile pioşilor Împăraţi Romani, inspiraţi de Dumnezeu, au fost promulgate venerabilele Legi romane", scria papa Ioan al VIII-lea, iar cuvintele sale au pătruns mai târziu în colecţiile de Drept Canonic[119]. Miniatura lui Henric al II-lea din Evangheliile de la Monte Cassino se pare că reflecta o idee apropiată; iar Anonimul

---

când discutau fostul caracter sacerdotal al împăraţilor; vezi Azo, *Summa Inst.*, despre *Inst.* 2, 1, n. 6, fol. 273 v: „Imperatores enim antiquitus erant sacerdotes, ut fertur in canonibus, et ideo poterant dedicare". De asemenea, *Glos.ord.* la *Inst.* 2, 1, 8, *v. pontifices*: „ut in canonibus dicitur".

117. Locurile erau *Inst.* 2, 1, 8; *D.* 1, 8, 9; uneori şi *D.* 1, 1, 1 (vezi *supra*, nn. 114-115). Au fost citate şi de către canonişti; vezi şi Baldus, la *Rex pacificus*, n. 5, *In Decretales*, p. 5 (Prooemium la Decretalele lui Grigore al IX-lea).

118. Budé, *Annotationes*, p. 30: „Similis est ignorantia Accursii vel saeculi potius Accursiani, quae hac aetate ridicula est [...]. Ubi pontificum Ulpianus meminit, de collegio pontificum loquens, a quo ius pontificium apud antiquos dictum, quod Accursius ad nostros pontifices retulit".

119. Vezi *MGH, Epp.*, VII, 281, 11, pentru Ioan al VIII-lea: „venerande Romane leges divinitus per ora piorum principum promulgate". Prin intermediul *Decretum*-ului lui Gratian, c. 17,

Normand a folosit pentru scopurile sale în mod natural ideea medievală a medierii regale. Totuşi, atunci când a început să se manifeste influenţa dreptului civil roman, Principele nu era considerat doar un *oraculum* al puterii divine: el însuşi a devenit *lex animata*, Legea vie sau însufleţită, iar în cele din urmă o întrupare a Justiţiei.

Conceptul Principelui ca „Lege însufleţită" era specific gândirii juridice romane. Noţiunea însăşi, *νόμος ἔμψυχος*, deriva din filozofia greacă; a fost îmbinată cu ideea împăratului roman ca întruchipare a tuturor Virtuţilor şi a tuturor lucrurilor pentru care merita să trăieşti; poate nu era lipsită nici de influenţa creştină – cel puţin în forma în care Iustinian a aplicat în final metafora propriei persoane. La sfârşitul uneia dintre *Novelele* sale, împăratul a proclamat:

> *Tychē* a împăratului, căruia Dumnezeu i-a încredinţat înseşi legile, trimiţându-l jos printre oameni, ca *Legea vie*, va fi scutită de tot ceea ce am decretat [în edictul precedent][120].

S-a observat adesea şi s-a accentuat în ultimii ani că exprimarea Novelei lui Iustinian fusese influenţată cel mai probabil de o cuvântare a filozofului şi oratorului Themistius, adresată în anul 384 împăratului Theodosius I[121]. Influenţa lui Themistius asupra gândirii bizantine poate fi pusă la fel de puţin la îndoială precum influenţa filozofiei politice elenistice asupra acestui orator din perioada Imperiului târziu[122]. Dar se pare că a fost în general trecut cu vederea, în acest context, faptul că Lactantius, în *Divine Institutes*, o lucrare dedicată lui Constantin cel Mare ca un complement creştin la Institutele Dreptului Civil, produsese deja o versiune foarte asemănătoare cu această idee. Dumnezeu, scrie Lactantius,

> şi-a trimis ambasadorul şi mesagerul pentru a învăţa omenirea muritoare despre preceptele Justiţiei sale [...]. Căci, întrucât nu era nici o dreptate pe pământ, el a trimis un învăţător, ca o Lege vie, să întemeieze un nou nume şi un templu [...][123].

C. XVI, q. 3, ed. Friedberg, I, 796, pasajul a devenit cunoscut pe scară largă; *cf.* Ullmann, *Lucas de Penna*, 78, n. 2.

120. *Nov.* 105, 2, 4. Cea mai detaliată monografie asupra întregului subiect este Steinwenter, „Nomos", 250 *sqq.*, unde poate fi găsită şi literatura modernă; mai poate fi adăugat Pietro de Francisci, *Arcana Imperii* (Milano, 1948), III: 2, 114 *sqq.*, precum şi noul studiu al lui Delatte, *Traités de la Royauté*, 245 *sqq.*; de asemenea, Schulz, „Kingship", 157 *sqq.* *Cf.* studiul meu „Kaiser Friedrich II und das Königsbid des Hellenismus", 171 *sqq.*

121. Steinwenter, „Nomos", 260; Themistius, *Orat.*, XIX, ed. Dindorf, 277. De Francisci, *Arcana Imperii*, III: 2, 208.

122. Delatte, *Traités*, 152 *sqq.*, pentru influenţa asupra Bizanţului; de asemenea, Vladimir Valdenberg, „Le idee politiche di Procopio di Gaza e di Menandro Protettore", *Studi Bisantini e Neoellenici*, IV (1935), 67 *sqq.* (în special 73 *sq.*), şi „Discours politiques de Thémistius dans leurs rapport avec l'antiquité", *Byzantion*, I (1924), 557-580, în special 572 *sq.*; Johannes Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (Stuttgart, 1939), 160 *sqq.* Se poate ca Themistius, *Oratio*, XV, Dindorf, 228 *sq.*, să fi influenţat Prologul *Institutelor* lui Iustinian; *cf.* Kantorowicz, „On Transformations of Apolline Ethics", *Festschrift für Ernst Langlotz* (Bonn, 1957).

123. Lactantius, *Divinae Institutiones*, IV, 25, 1 *sqq.*: „[...] quare Deus summus, cum legatum ac nuntium suum mitteret, ad erudiendam praeceptis iustitiae suae mortalitatem, mortali voluerit

Lactantius, desigur, nu vorbea despre un împărat; el vorbea despre Fiul lui Dumnezeu întrupat ca intermediar între Justiţia divină şi justiţia de pe pământ. Oricât de obişnuit era subiectul „Legii însufleţite" – sau echivalentele sale – în filozofia greacă, el totuşi nu era legat în mod explicit de ideea unui intermediar trimis din ceruri. Amalgamarea celor două idei pare să meargă înapoi până la Lactantius: în interpretarea sa a Întrupării, el a îmbinat imaginea evanghelică a lui Christos ca învăţător în Templu „trimis" de către Tatăl (Ioan 7, 14 *sqq.*) cu filozofia politică greacă a „Legii vii". De fapt, versiunile ulterioare ale lui Themistius şi Iustinian par să considere de la sine înţeleasă doctrina Întrupării de care se preocupase Lactantius[124].

Oricum ar fi, doctrina Principelui ca *lex animata*, practic necunoscută în Occident în Evul Mediu timpuriu[125], a fost readusă la viaţă prin renaşterea jurisprudenţei ştiinţifice şi a stilului literar de la Bologna. Dacă putem avea încredere în Gottfried de Viterbo, cei Patru Doctori din Bologna faimoşi i s-au adresat lui Barbarossa la Dieta de la Roncaglia, în 1158, cu următoarele cuvinte:

> Tu, fiind Legea vie, poţi să dai, să desfaci şi să proclami legi; ducii se ridică şi cad, iar regii conduc, în timp ce tu eşti judecător; orice doreşti, aduci la îndeplinire ca Lege însufleţită[126].

Nu este foarte important aici dacă aceste cuvinte au fost cu adevărat rostite sau nu, întrucât, până la sfârşitul secolului al XII-lea, doctrina Principelui ca *lex animata* sau *lex viva* trebuie să fi fost oricum suficient de comună pentru a-i fi cunoscută lui Gottfried de Viterbo, care a murit în 1191. Mai mult, canonistul englez Alanus, care a scris între 1201 şi 1210, a transferat, chiar la acea dată atât de timpurie, noţiunea respectivă către papă. Vorbind despre faptul că o căsătorie putea fi interzisă uneori de judecător, iar alteori de către lege, Alanus afirma că decizia judecătorului era

---

eum carne indui [...]. Nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem misit, *quasi vivam legem*, ut nomen ac templum novum conderet [...]". Atenţia mi-a fost atrasă asupra acestui important pasaj de către studiul lui Arnold Ehrhardt, „Das Corpus Christi und die Korporationen im spät-römischen Recht", *ZfRG*, rom.Abt., LXXI (1954), 29, n. 9, care a fost nespus de amabil pentru a-mi permite să citesc manuscrisul studiului său înainte de a fi publicat.

124. *Christus doctor* al lui Lactantius este cu siguranţă inspirat de *Christus docens* al lui Ioan 7, 14 *sqq.*, unde cel *qui me misit* este menţionat de cinci ori, unde versetul 24 se referă la justiţie: *iustum iudicium iudicate* şi unde cadrul scenei din Templu sugerează *novum templum* al lui Lactantius. Problema în sine va fi discutată separat.

125. O aluzie poate fi detectată la Benzo de Alba, *Ad Heinricum*, VI, 7, *MGH*, *SS*, XI, 669, 1: *De coelo missus, non homo carnis* (*cf. Nov.* 105: *eum mittens hominibus*). Dar asemănarea este foarte vagă.

126. *MGH*, *SS*, XXII, 316, versul 388:

> Tu *lex viva* potes dare, solvere, condere, leges,
> Stantque caduntque duces, regnant te iudice reges;
> Rem, quocumque velis, *lex animata* geris.

Cf. Steinwenter, „Nomos", 255.

valabilă „dacă nu cumva vrei să spui ceva despre acea interdicţie din partea supremului pontif, care este legea vie sau canonul viu"[127]. Să se facă referinţe la papă şi ca *lex animata in terris* nu era neobişnuit către sfârşitul secolului al XIII-lea şi ulterior[128]; dar era un lucru mai firesc să se vorbească despre împărat în aceşti termeni. *Glossa ordinaria* îl cita pe împărat în mod repetat ca „Legea însufleţită de pe pământ", uneori chiar în raport cu *lex digna*, care reprezenta un ideal diferit[129]. În jurul anului 1238, Ioan din Viterbo a recitat *Novella* lui Iustinian aproape *verbatim* în *Oglinda Podestà*-ului:

> Împăraţii au primit de la Dumnezeu permisiunea de a da legi; Dumnezeu a pus legile sub ascultarea împăratului şi l-a trimis pe acesta ca Legea însufleţită printre oameni[130].

---

127. „[...] nisi quid speciale dicere volueris circa prohibitionem summi pontificis, qui est *lex vel canon vivus*". *Cf.* Franz Gillmann, „Magister Albertus, Glossator der Compilatio II", *AKKR*, CV (1925), 153, un pasaj asupra căruia a atras atenţia Mochi Onory, *Fonti*, 76.
128. *Cf.* Joannes Andreae, despre c. 11 VI 1, 14, *v. Iuris*: „[arbitri electi] ad ipsum ius a quo potestatem habent, oportet appellari: et sic ad Papam qui est *lex animata* in terris". Vezi Steinwenter, „Nomos", 251, pentru aceasta şi exemple mai târzii la care ar putea fi adăugat Oldradus, *Consilia*, 328, n. 6 (Veneţia, 1571), fol. 164, care doar se referă la *Nov.* 105. Vezi şi F. Gillmann, „Dominus Deus noster papa?", *AKKR*, XCV(1915), 270, n. 3. Am putea menţiona în acest context că teoria politică papală în general a fost construită în analogie cu teoriile imperiale. Papa, deşi stăpân al *ius fori*, era legat ca administrator de *ius poli* (*cf.* Rudolph Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* [München şi Leipzig, 1918], 611 *sq.*); de la el se aştepta să se supună în mod voluntar legii; vezi, de exemplu, Hostiensis, *Summa aurea*, la X 1, 30 (*De officio legati*), n. 3 (Veneţia, 1586), 324, care citează în acest scop *lex digna* împreună cu maxima *princeps legibus solutus*, după cum era obiceiul respectat atât de civilişti, cât şi de canonişti; vezi şi Johannes Teutonicus, despre c. 20, C. XII, q. 2, *v. papae*: „sed certe licet sit solutus legibus, tamen secundum leges vivere debet". Aegidius Romanus, *De eccles. pot.*, III, 8, ed. Scholz, 190, rezumă teoria: „Nam licet summus sacerdos sit animal sine capistro et freno et sit homo supra positivas leges, ipse tamen debet sibi imponere capistrum et frenum et vivere secundum conditas leges" (*cf.* III, c. 7, Scholz, 181). Vezi pentru dreptul înrudit de rezistenţă împotriva papei studiul avizat al lui Brian Tierney, „Grosseteste and the Theory of Papal Sovereignty", *Journal of Ecclesiastical History*, VI (1955), 1-17.
129. *Glos.ord.*, la *D.* 1, 3, 22, *v. cum lex*: „lex, id est imperator qui est *lex animata in terris*"; la *D.* 2, 1, 5, *v. alieno beneficio*; la *C.* 10, 1, 5, 2, *v. vigorem* (vezi *supra*, n. 36); la *Nov.* 12, 4, *v. Patres* (*supra*, n. 37); la *Nov.* 105, 2, 4, *v. legem animatam*, unde este citată *lex digna*. Cino, la *D.* 2, 1, 5, n. 7, fol. 26v, polemizează nu foarte justificat împotriva *Glos.ord.* (despre aceeaşi lege, *v. alieno beneficio*) când afirmă în legătură cu subdelegaţia (posibilă, dacă jurisdicţia originală deriva direct din lege, şi imposibilă, dacă deriva de la altă persoană): „dicit glossa qui habet [iurisdictionem] beneficio alieno, scilicet hominis, non potest demandare [în sens de «delegare»] [...]. Sed qui habet [iurisdictionem] beneficio legis, bene potest delegare [...], et *princeps non est homo, sed est lex animata in terris* [...]. Ista responsio est derisibilis, quia licet princeps sit lex animata: tamen est homo". Glosa lui Albericus de Rosate la *D.* 1, 3, 31, n. 10, fol. 31, este excelentă pe acest subiect: „propter quod princeps non debet dici proprie sub lege, sed in lege positus, et ideo dicitur lex animata in terris".
130. Ioan din Viterbo, *De reg. civit.*, c. 128, ed. Salvemini, 266; *cf. Erg.Bd.*, 86; Steinwenter, „Nomos", 254.

Într-o manieră similară, juriştii din sudul Italiei, inclusiv glosatori ai *Liber augustalis*, l-au definit pe împărat drept legea vie[131]. Şi, desigur, Frederic al II-lea însuşi a recurs la această definiţie a puterii sale legiuitoare. În 1230, „Stăpânul Împărat" era numit într-un document din sudul Italiei *lex animata*[132]. Doi ani mai târziu, împăratul s-a referit la propria persoană când a declarat o decizie nulă pentru că era îndreptată împotriva „majestăţii care este Legea însufleţită pe pământ şi de la care izvorăsc legile civile"[133]. Cu ultima sintagmă, dictonul se apropie de expresia juridică afirmând că împăratul posedă toate legile în *scrinio pectoris*, „în altarul pieptului său", o expresie derivând de asemenea din dreptul roman şi aparţinând aceluiaşi ansamblu general de idei[134]. De aceea, un profesor bolognez al *dictamen*-ului, faimosul magister Boncompagno, a considerat că e corect să i se adreseze împăratului (în jurul anului 1235) cu cuvintele „prealuminat Împărat al Romanilor, care păstrezi toate legile naturale şi civile în adâncul pieptului tău"[135]. Principiul lui *lex animata*, totuşi, a pătruns în zonele cele mai neaşteptate. Scriind *Liber poenitentiarius* în jurul anului 1245, Johannes de Deo

131. Karolus de Tocco, *Apparatus in Lombardam*, la I, 3, 1 (*Leges Longobardorum cum glosis Karoli de Tocco*, Veneţia, 1537, fol. 8v), *v. non possibile*: „nam et si legibus sit princeps solutus, legibus tamen vivere debet [...] (*C.* 6, 23, 3), cum omnis imperialis maiestas et eius auctoritas a lege pendeat et ab ea sit inducta.l.digna vox etc. (*C.* 1, 14, 4); nam cum ipse sit *lex animata* [...] (*Nov.* 105, 2, 4), non debet in legem committere [...] quia frustra legis invocat auxilium qui contra legem committit". *Cf.* F. Calasso, „Origini italiane della formola «Rex in regno suo etc.»", *Rivista di storia del diritto italiano*, III (1930), 241, n. 91; de asemenea, Heydte, 324, n. 23. Vezi Andreas de Isernia, la *Lib.aug.*, III, 26, ed. Cervone, 355b: „Princeps legislator, qui est *lex animata in terris* [...] est pater subiectorum". Vezi şi Matthaeus de Afflictis, *supra*, n. 38. – Dacă, totuşi, Marinus de Caramanico, *Prooem. in Const.*, ed. Cervone, xxxiii, ed. Calasso, *Glossatori*, 182, 10 *sqq.*, afirmă: „*Quid enim aliud est lex quam rex*?", el nu are în vedere *Novella* 105 a lui Iustinian, ci îşi trimite cititorul la *D.* 1, 3, 2, fragmentul din Chrysippus cu privire la *νόμος βασιλεύς*, un concept (derivat de la Pindar, fr. 169) apropiat, deşi nu identic, cu cel de *lex animata*; vezi Steinwenter, „Nomos", 261 *sqq.*, şi, pentru problema generală, Hans Erich Stier, „ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ", *Philologus*, LXXXIII (1928), 225-258; vezi şi *infra*, n. 148, pentru o fuziune a celor două teorii în scrierile lui Aegidius Romanus. Faptul că fragmentul lui Chrysippus (*ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* [...]) a avut relativ puţină influenţă asupra teoriei politice medievale se poate să fi fost cauzat de această traducere; căci în timp ce Marinus de Caramanico a tradus corect sintagma esenţială (*lex est rex*), versiunea oficială spune *lex est regina*, o metaforă alegorizantă care nu mai sugera o identificare realistă a Legii cu Principele. Este adevărat, Baldus se referă la ea (la *D.* 1, 3, 2, n. 2. fol. 17v) în sens propriu: „Nota quod lex est Princeps, Dux et regula", dar apoi se întoarce imediat la formula mai familiară din *Nov.* 105, 2, 4, şi afirmă: „Rex est lex animata: et [...] subditi possunt tunc dicere: Ego dormio et cor meum, id est, Rex meus, vigilat (Cant. 5, 2)", care ilustrează limpede omniprezenţa conducătorului (vezi *infra*, n. 167). Pentru *vigilans iustitia*, vezi *infra*, n. 146; voi discuta despre noul ideal al lui *rex exsomnis* în alt context.

132. Wolfram von den Steinen, *Das Kaisertum Friedrichs des Zweiten* (Berlin şi Leipzig, 1922), 63, citează locurile relevante; vezi şi Steinwenter, „Nomos", 255, n. 28.

133. Böhmer, *Acta imperii*, I, 264, nr. 299: „(maiestas nostra) que est *lex animata in terris* et a qua iura civilia oriuntur". *Cf. MGH, Const.*, II, 184, n. 1; *Erg.Bd.*, 86 *sq.*

134. Vezi *supra*, cap. II, n. 15.

135. *Erg.Bd.*, 85.

a afirmat că împăratul poate să se spovedească oricărui confesor vrea, „căci Principele nu este supus legilor: El însuşi este Legea însufleţită pe pământ"[136]. Era probabil datorită faptului că fiul lui Frederic al II-lea, regele Henric (al VII-lea), acţionase în Germania ca locţiitor al tatălui său atunci când, în 1231, a subliniat „plenitudinea puterii regale prin care noi ca Legea vie şi însufleţită pe pământ suntem deasupra legilor"[137]. Căci faptul că, pe parcursul evoluţiei obişnuite, regele naţional, la rândul său, era intitulat, şi el însuşi pretindea să fie, *in terra sua lex animata*, pare să fi aparţinut unei perioade puţin mai târzii; iar această titulatură a jucat un rol important în teoria politică de mai târziu a absolutismului regal[138]. Şi nu va fi surprinzător nici să găsim teoria *lex animata* aplicată pentru *universitas*, comunitatea legiuitoare[139].

Faptul că în toate aceste cazuri *Novella* lui Iustinian era sursa comună a civiliştilor şi a canoniştilor este evident. În a doua jumătate a secolului al XIII-lea, totuşi, una dintre sursele de bază ale lui Iustinian însuşi a devenit la fel de importantă: Aristotel. În *Etica nicomahică*, Aristotel l-a numit pe judecătorul perfect *δίκαιον ἔμψυχον* (*iustum animatum*), care este tradus în mod obişnuit prin „justiţie însufleţită". În această capacitate, judecătorul este un intermediar între părţile în litigiu, care nu caută altceva decât însăşi dreptatea. De aceea, conchide Aristotel, „justiţia este ceva intermediar şi tot aşa este judecătorul", care este justiţia vie[140].

Ceea ce contează aici nu este atât Aristotel însuşi, cât interpreţii săi din secolul al XIII-lea. În comentariul său la *Etica nicomahică*, Toma din Aquino a recunoscut, desigur, că judecătorul era *quoddam iustum animatum*; dar la definiţia judecătorilor ca „intermediari" (*medios*), el a adăugat: *vel mediatores*, „sau mediatori", ceea ce nu este chiar acelaşi lucru[141]. În *Summa theologica*, Toma din Aquino îl aduce pe

---

136. Vezi Gaines Post, „Blessed Lady Spain", *Speculum*, XXIX (1954), 200, n. 10; e posibil ca pasajul citat de Post, „Two Notes on Nationalism in the Middle Ages", *Traditio*, IX (1953), 299, n. 11, să facă parte din acelaşi ansamblu de idei.

137. *Cf. MGH*, *Const.*, II, 184, n. 1; Huillard-Bréholles, III, 469.

138. Vezi Church, *Const. Thought*, 58, 70, 193 şi *passim* (vezi index, *s.v.* „Rege"); de asemenea, Esmein, „Princeps legibus solutus", 206, n. 1. *Cf.* Matthaeus de Afflictis, despre *Lib. aug.*, 1, 6, n. 32, fol. 52v: „et rex in regno dicitur lex animata". Vezi pentru un exemplu anterior (Carol al II-lea al Napolelui, 1295), Romualdo Trifone, *La legislazione angioina* (Napoli, 1921), 119, nr. LXII.

139. Lucas de Penna, despre *C.* 11, 69, 1, n. 4 (Lyon, 1582), 613: „nam si potest hoc [sc. aedificare in publico permittere] lex municipalis, fortius ipsa universitas quae legem municipalem constituit [...], quia potentior est lex viva quam mortua sicut excessive animatum potentius est [in]animato". Prin urmare, Lucas insinuează că *universitas* este o fiinţă vie sau o „persoană" animată, un concept care presupune teoria lui *persona ficta*. Pentru distincţia dintre *lex viva* şi *lex mortua* el se referă la propriul comentariu la *C.* 11, 41, n. 20; vezi *infra*, n. 150.

140. *Etica nicom.*, V, 1132a, 20 *sqq.*: *τὸ δ'ἐπὶ τὸν δικαστὴν ἰέναι, ἰέναι ἐστὶν ἐπὶ τὸ δίκαιον· ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἔμψυχον. Cf.* Delatte, *Traités*, 246; Goodenough, „Hellenistic Kingship", 63; Steinwenter, „Nomos", 260. Justiţia însăşi, desigur, este un intermediar ca toate virtuţile, deşi de un tip diferit şi mai prestigioasă, întrucât nu păstrează echilibrul între două extreme fiecare fiind un viciu (*e.g.*, Curajul ca punct de mijloc între Laşitate şi Nesăbuinţă); vezi *Etica nicom.*, V, 1129a, 1 *sqq.*; 1133b, 30 *sqq.*

141. Toma din Aquino, *In Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, §955, ed. R.M. Spiazzi (Torino şi Roma, 1949), 261 *sq.*: „[...] nam iudex debet esse quasi quoddam iustum

rege în acest tablou şi spune că „judecătorul este Justiţia însufleţită, iar regele este paznicul a ceea ce este drept"[142]. În secţiunea ulterioară a comentariului la *Politica*, scrisă de continuatorul lui Toma din Aquino, Petru din Auvergne, judecătorul a dispărut complet şi a rămas doar regele, a cărui funcţie era „să fie paznic al *Iustitia* [...] şi, prin urmare, să se facă apel la rege înseamnă să se facă apel la *iustum animatum*"[143]. Tranziţia de la judecător la rege a funcţionat la fel de uşor aici ca şi în cazul acelor *sacerdotes Iustitiae* ai lui Ulpianus. Putem trece cu vederea faptul că modelul de *iustum animatum* al lui Aristotel, referindu-se la judecător sau la Principe ca la un intermediar între supuşi, a fost considerat doar o simplă variantă a bine-cunoscutei definiţii a Principelui ca *lex animata* a lui Iustinian, care se referea la Principe ca la un mediator între cer şi pământ. În orice caz, Principele a fost în curând identificat cu „Justiţia vie". În jurul anului 1300, Jean de Paris se referă direct la Principe ca *Iustitia animata* şi paznic a tot ceea ce este drept[144]. Şi confundarea lui Aristotel cu Iustinian a fost în cele din urmă susţinută de Baldus, care l-a numit pe rege *iustum animatum* referindu-se nu la Aristotel, ci la *Novella* lui Iustinian[145]. Oricum ar fi, Principele apare nu doar ca Legea vie, ci şi ca Justiţia vie. Albert cel Mare ceruse deja ca regele să nu fie nici indiferent, nici apatic, ci „Justiţia vie şi vigilentă", adăugând că regele se afla deasupra Legii întrucât el era „forma vie a legii"[146]. Iar Dante, precaut, l-a lăsat pe Iustinian însuşi să folosească expresia *viva Giustizia* pentru a desemna Divinitatea care l-a inspirat[147].

---

animatum, ut scilicet mens eius totaliter a iustitia possideatur. Illi autem qui refugiunt ad iudicem, videntur quaerere medium inter partes quae litigant; et inde est quod iudices vocant medios vel mediatores". Vezi, totuşi, Arist., *Etica nicom.*, 1132a, 22-23: *καὶ ζητοῦσι δικστὴν μέσον, καὶ καλοῦσιν ἔνιοι μεσιδίους*.

142. Toma din Aquino, *Summa theol.*, II-IIae, q. LVIII, a. 1, ad 5: „iudex est iustum animatum et princeps est custos iusti". Pentru rege ca „paznic", vezi nota următoare.

143. Toma din Aquino, *In Politicorum Aristotelis Expositio*, §849, ed. Spiazzi (Torino şi Roma, 1951), 284: „Et dicit [Aristoteles] quod officium regis est esse custodem iustitiae. Et vult custos esse iusti. Et ideo recurrere ad regem est recurrere ad iustum animatum". Vezi Arist., *Pol.*, V, 1311a, 1, care nu foloseşte termenul „paznic al justiţiei", ci doar spune: *βούλεται δὲ ὁ βασιλεὺς εἶναι φύλαξ* („Vult enim rex esse custos"; §706, ed. Spiazzi, p. 282), deşi înţelesul este cel de *custos iusti*.

144. Jean de Paris, *De potestate*, C. XVII, ed. Leclercq, 225, 6: „[...] ad principem pertinet qui est *iustitia animata* et custos iusti". Pentru cele două aspecte ale regelui ca intermediar între supuşii săi şi intermediar între Dumnezeu şi oameni, vezi Valdenberg, în *Byzantion*, I, 572 *sq.*

145. Vezi Baldus, la c. 33 X 2, 24, n. 1, *In Decretales*, fol. 261: „Item debet esse iustum animatum, ut in Auth. de consulibus (= *Nov.* 105, 2, 4)".

146. Albertus Magnus, *In Matthaeum*, VI, 10, ed. A. Borgnet (Paris, 1893), XX, 266 *sq.*: „Haec autem potestas animata debet esse iustitia, quia rex non tantum debet esse iustus [...], non torpens vel dormiens, sed viva et vigilans iustitia [...]. Et licet rex supra legem sit, tamen non est contrarius legi: et est supra legem, eo quod ipse est *viva forma legis*, potius formans et regulans legem quam formatus et regulatus a lege [...]. Vezi, pentru *rex exsomnis* sau *vigilans*, *supra*, n. 131, şi *infra*, n. 167.

147. Dante, *Parad.*, VI, 88: „Chè la viva Giustizia che mi spira". Permiţându-i lui Iustinian să citeze cuvintele decisive la locul potrivit, Dante ţese la un loc, cum doar el putea, Imperiul, Biserica, Dreptul Roman, Aristotel, împăratul ca antitip de inspiraţie divină al lui Dumnezeu şi multe alte probleme şi idei apropiate.

S-ar putea spune că teoria conducătorului ca Lege vie sau Justiţie vie a fost terminată de către elevul şi adeptul lui Toma din Aquino, Aegidius Romanus, care i-a dedicat, între 1277 şi 1279, tratatul său politic *De regimine principum* fiului regelui Franţei, mai târziu regele Filip al IV-lea. Întrucât această „Oglindă a Principilor" a fost una dintre cele mai citite şi mai citate lucrări pe o temă politică din Evul Mediu târziu, principalele probleme erau, ca să spunem aşa, rezolvate de autorul ei pentru multe secole de atunci înainte. După ce l-a asimilat pe Aristotel în cel mai mic detaliu, Aegidius Romanus l-a numit, de asemenea, pe principe „Paznic al Justiţiei" şi l-a definit drept „organul şi instrumentul Legii drepte". Mai mult, referindu-se direct la *Etica nicomahică*, el a citat pasajul cu privire la judecător, care reprezenta un *iustum animatum*, deşi nu fără a adăuga: *et multum magis ipse rex*, „şi mult mai mult regele însuşi". Căci, a explicat Aegidius,

> regele sau principele este un fel de Lege, iar Legea este un fel de rege sau principe. Căci Legea este un fel de principe neînsufleţit; principele, însă, un fel de Lege însufleţită. Şi, pe cât însufleţitul depăşeşte neînsufleţitul, regele sau principele trebuie să depăşească Legea[148].

În această descriere a relaţiilor dintre Lege şi Principe constatăm o antiteză între regele *însufleţit* şi Legea *neînsufleţită*, care, la ultima analiză, merge înapoi până la *Politeia* (*Republica*) lui Platon; iar superioritatea regelui viu asupra rigidităţii Legii lipsite de viaţă are de asemenea propriile precedente[149]. Definiţiile lui Aegidius au fost reiterate în repetate rânduri[150], iar concluzia lui adiţională, afirmând că „este mai bine să fii condus de un rege decât de Lege", a fost în cele din urmă redusă de juriştii la noţiunea *Melius est bonus rex quam bona lex* – o răsturnare totală a ceea ce intenţionase să spună şi spusese Aristotel[151]. Mai mult, aceste reflecţii asupra

---

148. „Si lex est regula agendorum: ut haberi potest ex 5 Ethic., ipse iudex, et multum magis ipse rex cuius est leges ferre, debet esse quedam regula in agendis. Est enim rex sive princeps quaedam lex; et lex est quaedam rex sive princeps. Nam lex est quidam inanimatus princeps. Princeps vero est quaedam animata lex. Quantam ergo animatum inanimatum superat, tantum rex sive princeps debet superare legem [...] Rex quia est quaedam animata lex, est quaedam animata regula agendorum [...]". Vezi, pentru Aegidius, Carlyle, *Political Theory*, V, 70 *sqq.*, în special 75 *sq.*, unde textele sunt citate în întregime; Steinwenter, „Nomos", 253 *sq.*; Berges, *Fürstenspiegel*, 211 *sqq.*, în special 218 *sq.*, care oferă o analiză succintă a tratatului; *cf.* 320 *sqq.*, pentru literatură şi pentru incredibilul număr de traduceri medievale în cel puţin zece limbi diferite.

149. Platon, *Politeia*, 294-296; Steinwenter, „Nomos", 262 *sqq.*

150. Vezi, pentru Engelbert din Admont, Steinwenter, „Nomos", 253; de asemenea, George B. Fowler, *Intellectual Interest of Engelbert of Admont* (New York, 1947), 170 *sq.* *Cf.* Lucas de Penna, despre *C.* 11, 41, n. 20 (Lyon, 1582), 453, „Et sicut animatum excessive potentius est inanimato, sic princeps excessive potentior est ipsa lege, dicit [frater Aegidius] ibidem lib. 1, parte 2. Et periculosius est contemnere legem vivam, maiusque crimen, quam legem mortuam".

151. Carlyle, *Political Theory*, V, 75, n. 2: „[...] quod melius est regi rege quam lege". *Cf.* Baldus, despre *D.* 1, 1, 5, n. 5, fol. 10v; de asemenea, Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, I, 30, n. 8. fol. 147v. Toma din Aquino, *Summa theol.*, I-IIae, q. xcv, art. 1, ad 2, care păşeşte

Regelui-Lege mediator l-au determinat pe Aegidius să rezume, de asemenea, numeroasele discuţii despre poziţia conducătorului în raport cu Legea Naturală şi cea Pozitivă. Practic, el putea ajunge doar la o singură concluzie: „Legea Pozitivă se află sub conducător tot aşa cum Legea Naturală se află deasupra acestuia". Sau, după cum remarcă în acel context: „Conducătorul este intermediarul între Legea Naturală şi Legea Pozitivă"[152]. Principiile medierii şi dualitatea Legilor au fost astfel contopite.

Un Principe care era intermediarul între cele două Legi, care era *lex animata* trimis de către Dumnezeu pe pământ printre oameni şi care era atât *legibus solutus*, cât şi *legibus alligatus*, nu era, din motive evidente, un concept neobişnuit în acea perioadă. Căci fiecare construct filozofic juridic din Evul Mediu era fondat în mod inevitabil pe presupunerea că exista, ca să spunem astfel, o Lege a Naturii meta-juridică, a cărei existenţă nu depindea de existenţa regatelor şi statelor – de fapt, a oricărui regat sau stat –, întrucât Legea Naturii exista în mod auto-suficient *per se* şi separată de oricare Lege Pozitivă. Nu existau dezacorduri importante între jurişti şi teologi în legătură cu acest aspect fundamental dual al Legii. Toma din Aquino a fost, de fapt, cel care a adus cel puţin un argument esenţial şi limpede atunci când a declarat că, într-adevăr, Principele era *legibus solutus* în ceea ce privea puterea coercitivă (*vis coactiva*) a Legii Pozitive, întrucât Legea Pozitivă îşi primea oricum puterea de la Principe; pe de altă parte, totuşi, Toma din Aquino susţinea (în deplin acord cu *lex digna* pe care o citase în acest scop) că Principele era supus puterii directive (*vis directiva*) a Legii Naturii, căreia ar trebui să i se supună de bunăvoie[153]. Această definiţie inteligent formulată, care în aparenţă oferea o soluţie acceptabilă la o problemă dificilă (acceptabilă atât pentru adversarii, cât şi pentru apărătorii absolutismului regal târziu şi citată de Bossuet)[154], se conforma în esenţă nu doar cu Ioan din

---

pe urmele lui Aristotel, este mai sceptic măcar în privinţa judecătorului: el crede că este bine ca fiecare lucru să fie pus în ordine de către legi „quia *iustitia animata iudicis* non invenitur in multis".

152. Carlyle, *loc.cit.*: „Sciendum est regem et quemlibet principantem esse medium inter legem naturalem et positivam [...]. Quare positiva lex est infra principantem sicut lex naturalis est supra [...]". *Cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 614, n. 264. Întrucât Aegidius s-a referit, în fraza precedentă, la 5 *Ethicorum*, cu siguranţă imaginea aristotelică a „judecătorului ca intermediar" este cea care l-a determinat să-l interpreteze pe conducător tot ca un „intermediar". Toma din Aquino (vezi nota următoare) interpreta poziţia conducătorului într-o manieră similară, iar în comentariul său la *Politica* lui Aristotel (§15, ed. Spiazzi, p. 7), el explică faptul că puterea „quasi secundum partem principetur [...], et secundum partem sit subiectus".

153. Toma din Aquino, *Summa theol.*, I-IIae, q. XCVI, a. 5, ad 3; vezi discuţia acestui pasaj în Carlyle, *Political Theory*, V, 475 *sq.*; de asemenea, Jean-Marie Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas* (Bibliothèque thomiste, XXX [Paris, 1955]), 83 *sq.*

154. *De iure magistratuum* (citat de Esmein, „Princeps legibus solutus", 209, n. 1): Principele este „solutus nonnisi de legibus civilibus [...], non autem de iure publico et ad statum(!), ut dici solet, pertinente, multoque minus de iure naturali et divino". Referinţele la distincţiile făcute de Toma din Aquino sunt nenumărate; ele nu încep cu Andreas de Isernia, la *Feud.* II, 51 („De capit. qui"), n. 29, fol. 231 („nam quantum ad vim directivam legis, Princeps est subditus legi, sicut quilibet [...]"), şi probabil nu se încheie nici cu Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, IV, propoziţia 4 (ed. H. Brémond, *Bossuet: Textes choisis et commentés*, Paris, 1913, II, 115), care, după ce a citat *lex digna* („cette belle

Salisbury, ci şi cu Frederic al II-lea, atunci când acesta afirma că împăratul, deşi deasupra Legii, era totuşi supus puterii directive a Raţiunii.

Este destul de evident acum cât de mult era legată dualitatea Legilor, naturală şi omenească, de ideea unui intermediar în chestiunile Legii şi de dualităţile inerente în Justiţia însăşi, precum şi în Principe. Iar auto-definiţia lui Frederic ca „părinte şi fiu al Justiţiei" capătă înţeles, din punct de vedere filozofic, tocmai în acest punct, întrucât pretenţia sa de mediere în chestiunile legate de Lege a rezultat şi se încadra în gândirea politică a secolului său. Dacă Justiţia era puterea „intermediară între Dumnezeu şi lume"[155], atunci Principele ca *Iustitia animata* obţinea în mod necesar o poziţie similară. De aceea, prin eforturile combinate ale dreptului roman şi ale lui Aristotel, ale filozofiilor politice şi juridice, susţinute de conceptele teologice tradiţionale, Justiţia şi Principele, precum şi relaţia lor mutuală au apărut într-o lumină nouă.

Este adevărat că trăsătura convenţională caracteristică imaginii Justiţiei în Evul Mediu timpuriu a rămas neatinsă şi nu a fost aproape deloc afectată nici măcar de efuziunile laudative ale juriştilor filozofi. Dacă juriştii defineau emfatic Justiţia ca *Virtus* „triumfând asupra tuturor celorlalte Virtuţi" şi aproape egală cu Dumnezeu însuşi, nu era nimic nou în acea afirmaţie cu excepţia unei anumite accentuări şi, poate, a unei mai mari specificităţi[156]. Şi nici accentul pus fără încetare pe cele două naturi ale Justiţiei – *alia divina*, *alia humana* – nu era nou prin el însuşi; căci întotdeauna fusese făcută distincţia dintre o Justiţie celestă şi una terestră, una absolută şi imuabilă, conducând universul şi precedând în timp toate legile create, iar cealaltă imperfect materializată în legile omului şi schimbătoare în înfăţişarea ei conform cu condiţiile capricioase de pe pământ – prin urmare, „observând cu multe suspine lucrurile lui Dumnezeu şi ale oamenilor"[157]. Mai mult, atunci când juriştii

---

loi d'un empereur romain"), spunea: „Les rois sont donc soumis comme les autres à l'équité des lois [...]; mais ils ne sont pas soumis aux peines des lois: ou, comme parle la théologie [sc. Toma din Aquino], ils sonst soumis aux lois, non quant à la *puissance coactive*, mais quant à la *puissance directive*". Vezi şi distincţia făcută de Albericus de Rosate, la D. 1, 3, 31, n. 10, fol. 31: fiind *lex animata*, Principele nu este plasat cu adevărat *sub* lege, ci *în* interiorul acesteia (*supra*, n. 129); apoi, citând Ps. 1, 2 („In lege Domini voluntas eius"), el explică: „dicit aliud est esse in lege, aliud sub lege. Qui enim in lege est, secundum legem agit voluntarie obediendo legi; qui autem sub lege est, secundum legem agit necessitatis timore coactus". În final, el face referinţă la *lex digna*. Vezi şi *supra*, nn. 25 (Ioan din Salisbury), 52 *sqq.*, şi, pentru teoria ulterioară, Church, *Constitutional Thought*, 197, 232, *passim*.

155. *Siete Partidas*, II, 9, 28, ed. Real Academia de la Historia (Madrid, 1807). II, 84: „la justicia que es medianera entre Dios e el mundo".

156. Baldus, la c. 36 X 1, 6, n. 4, *In Decretales*, fol. 79: „Nota quod iustitia triumphat super omnem aliam virtutem, vitam, famam et scientiam". Vezi şi parafraza gloselor sale la *D.* 1, 1, a lui Ullmann, „Baldus", 388 *sqq.*; mai mult, Ullmann, *Lucas de Penna*, 35 *sqq.*, pentru o colecţie de pasaje de asemenea relevante. Pentru Justiţie ca agregat al tuturor virtuţilor, vezi mai departe *arenga* pompoasă a unei scrisori a regelui Robert al Napolelui privind promovarea unui doctor în Drept la Universitatea din Napoli, ed. G.M. Monti, „Da Carlo I a Roberto di Angiò", *Archivio storico per le province napoletane*, LIX (1934), 146. Vezi şi *supra*, n. 70.

157. *Supra*, n. 60; de asemenea, n. 64.

făceau distincţie între Justiţia *in abstracto* şi Justiţia *in concreto*, recunoaştem cu uşurinţă în cea dintâi „Ideea" sau „Universalia", iar în cea din urmă aplicarea reală a Ideii la legile umane. Desigur, noi distincţii au fost desprinse din Aristotel şi categoriile sale ale Virtuţilor; dar definiţia Justiţiei, de exemplu, ca *habitus* era cunoscută prin intermediul lui Cicero cu mult înainte de revirimentul lui Aristotel[158].

Toate acestea nu au fost decisive. Ce s-a schimbat de fapt în epoca juriştilor a fost nu Justiţia însăşi, ci dispoziţia interpreţilor acesteia, care au scris despre Justiţie nu pentru vreun beneficiu spiritual sau teologic, ci pentru scopuri profesionale şi într-o manieră ştiinţifică. A fost decisiv faptul că o jurisprudenţă ştiinţifică şi profesională a căpătat viaţă şi că Justiţia a devenit aşadar obiectul special ştiinţific al interpreţilor savanţi care s-au concentrat pe investigarea naturii acestor *Iustitia* şi *Ius* cu acelaşi devotament profesional şi acelaşi avânt interior cu care teologii interpretau natura Trinităţii sau lucrarea hotărârilor divine. Titlurile de deschidere ale *Digesta* lui Iustinian, încărcate de conotaţii filozofice, precum şi introducerile de asemenea filozofice ale cărţilor *Institutelor* determinau, prin seriozitatea lor profundă şi aura lor de sacralitate, generaţii de jurişti să mediteze asupra esenţei propriilor acţiuni şi să reflecteze sau să comenteze în legătură cu demnitatea profesiei lor. Până la urmă Justiţia a justificat supremul *raison d'être* al adepţilor ei, care, în schimb, nu doar că au subliniat valorile morale şi etice ale ocupaţiei lor savante, dar au şi făcut din Justiţie obiectul principal al cultului lor şi centrul acestei *iuris religio*[159].

---

158. *Supra*, nn. 59 *sqq.*, 80.

159. Termenul *iuris religio* este folosit în mod regulat de către glosatori atunci când interpretează *prooemium*-ul lui Iustinian din *Institute*, în care împăratul este numit *iuris religiosissimus* (de asemenea, *D.* 31, 1, 67, 10); vezi, *e.g.*, Placentinus, *Summa Inst.*, ed. Fitting, *Schriften*, 222, 21: de asemenea, Azo, *Summa Inst.*, fol. 268; ed. Maitland, *Bracton and Azo*, p. 6; mai departe *Glos.ord.*, *v. religiosissimus*: „Nota quem fieri religiosum per leges; nam ipsae sunt sacrae". Întrucât împăratul menţionează dualitatea lui *arma* şi *leges*, glosatorii extind acest subiect; vezi, *e.g.*, *Glos.ord.*: „Item nota hic quatuor proportionalia: scilicet arma, usus armorum, victoria, triumphus; item leges, usus legum, calumniae, repulsio, et iuris religio"; triumful militar şi religia dreptului sunt puse în paralel. Întrucât *religio* era definită în conformitate cu Cicero (*De invent.*, II, 161) drept *virtus curam ceremoniamque afferens* (vezi H. Kantorowicz, *Glossators*, 19), nu era dificil să se aplice această noţiune, într-un sens secular, grijii pentru justiţie şi ceremonialului sesiunilor instanţelor de judecată (vezi *Lib.aug.*, I, 32, Cervone, 82: *Cultus iustitiae silentium reputatur*; *cf. Erg.Bd.*, 89) sau, mai târziu, ceremonialului de curte cvasi-religios al regalităţii absolutiste. Mai mult, prima dintre cele şase Virtuţi civice, fiicele Justiţiei, era *Religio* (vezi *supra*, n. 61) potrivit lui Cicero. Prin urmare, era destul de obişnuit să se arate că „Iustitia in subiecto infusa vel acquisita informat ad religionem, pietatem, etc.". Vezi Baldus, despre *D.* 1, 1, 10, n. 2, fol. 15v; de asemenea, Ullmann, „Baldus", 390 *sq.* În cele din urmă, *Inst.* 4, 16, rubr., unde este menţionată *iurisiurandi religio*. Vezi, *e.g.*, Andreas de Isernia, la *Lib.aug.*, I, 99, Cervone, 168: „Iustitia habet multas partes, inter quas est religio et sacramentum secundum Tullium in Rhetorica sua. Ponitur ergo totum pro parte: nam sacramentum est religio: unde dicitur iurisiurandi religio (cu referinţă la *C.* 2, 58, 1-2; vezi *supra*, n. 105)". Este demn de menţionat că Cuias, la *Inst.*, prooem. (*Scholia*), afirmă: „Religiosissimus fere idem est, quod sanctissimus iuris sacerdos". Vezi Cuias, *Opera* (Prato, 1836), II, 607. Fortescue (vezi *infra*, cap. V, n. 89) vorbeşte de asemenea despre *legis sacramenta* şi *mysteria legis Angliae*, iar el se aliniază astfel limbajului juriştilor italieni; vezi, *e.g.*, Baldus, la

Jurisprudenţa era, în conformitate cu dreptul roman, „cunoaşterea lucrurilor divine şi umane"[160]. Jurisprudenţa era definită nu doar ca „ştiinţă" (*scientia*), ci şi ca o artă. Iar arta era pentru jurişti – cu mult înainte ca artiştii Renaşterii să preia această definiţie – „Imitaţie a Naturii"[161]. Ulpianus spunea că noi, juriştii, am putea fi numiţi preoţi ai acestei arte, „căci noi venerăm Justiţia" (*Iustitia namque colimus*), la care o glosă ulterioară a adăugat explicativ: *ut Deam*, „ca zeiţă"[162]. Fie Virtute, Universalie, Idee sau Zeiţă, venerarea Justiţiei de către jurişti era semi-religioasă, iar un mare jurist precum Baldus aproape va face mai târziu o apoteoză Justiţiei, pe care a numit-o „un *habitus* care nu moare (*non moritur*)", care este perpetuă şi nemuritoare precum sufletul şi care conduce către religie şi către Dumnezeu. *Liber augustalis* dădea dovadă deja, fără îndoială, de acelaşi etos semi-religios; iar tonul limbajului ei era tot atât de exaltat ca al oricărui limbaj juridic din perioadele mai târzii. De fapt, era acelaşi limbaj pe care un judecător l-ar fi folosit, atunci când dădea decizia într-un caz important, în cazul în care ar fi dorit să-şi prefaţeze sentinţa indicând faptul că „stăpânirea Raţiunii domneşte în mintea judecătorului", că „Justiţia însăşi examinând adevărul stă pe scaunul judecătoresc" şi că „Dreptatea Judecăţii este aşezată ca un rege pe tronul său" sau trasând o paralelă între judecătorul de pe pământ şi Judecătorul etern din ale cărui trăsături provin judecăţile potrivite[163]. Prin urmare, acest limbaj a căpătat un grad neaşteptat de realism prin punerea lui în aplicare în sălile de judecată şi ceea ce ar fi putut să

Liber Extra, prooem., rubr., n. 7, fol. 3: „Quaedam [nomina] misterio iuris aunt introducta", în timp ce alte *nomina* există „quibus non est datum certum mysterium a iure".

160. *D.* 1, 1, 10, 2: „Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia", repetată *verbatim* în *Inst.* 1, 1, 1.

161. „Ius est ars boni et aequi"; *D.* 1, 1, 1. Începând cu Irnerius, glosatorii au interpretat în repetate rânduri aceste cuvinte; vezi, pentru glosele mai timpurii, H. Kantorowicz, *Glossators*, 63 *sq.* În perioadele mai timpurii, se pare că s-a obişnuit să se definească *ars* în conformitate cu o frază atribuită lui Porfir; vezi Azo, *Summa Inst.*, la *Inst.* 1, 2, n. 2, fol. 269; ed. Maitland, p. 24; şi *Glos.ord.* la *D.* 1, 1, 1, *v. ius est ars*: „id est scientia finita, quae arctat infinita; nam ars est de infinitis finita doctrina, secundum Porphyrium". Mai târziu, definiţia lui Aristotel, *Fizica*, II, 2, 194a, 21 („arta imită natura"), a început să câştige teren; vezi *infra*, cap. VI, n. 81; vezi şi Berges, *Fürstenspiegel*, 218, n. 1, pentru Aegidius Romanus.

162. Glosă marginală la *D.* 1, 1, 1. Mai târziu, aceasta a devenit un obicei; vezi, *e.g.*, Cujas despre acest loc, în *Opera*, VII, 12: „quasi Deam sanctissimam", şi Budé, *Annotationes*, 28 *sq.*, care compară Justiţia cu zeiţa greacă Dikē şi adaugă: „eiusque Deae diaconi et ministri [...] Iudices dicuntur". Aceasta, desigur, ţine deja de şcoala istorică interpretând Justiţia ca o zeiţă a religiei romane sau greceşti, în timp ce juriştii medievali o interpretau ca o *Dei motus* sau *Dei spiritus*; Ullmann, *Lucas de Penna*, 36.

163. *Supra*, n. 160; Ullmann, „Baldus", 388 *sq.*, pentru Justiţie ca *habitus*. Vezi formele frazelor citate de Durand, *Speculum iuris*, II, part. III, §6, n. 19 (Veneţia, 1602), II, 791 *sq.*, care recomandă „si autem arduum sit negotium, incipias cum praefatione sic", iar apoi oferă următoarea formă: „Presidente rationis imperio in animo iudicantis, sedet in examine veritatis pro tribunali iustitia et quasi Rex in solio iudicii rectitudo [...]. Haec enim recti fuit eterni providentia iudicis, de cuius vultu recta iudicia procedent, ut recti iudices eligentur in orbe [...]".

pară nimic mai mult decât o metaforă arogantă era adus la viaţă şi devenea actual prin hotărârile judecătorului.

În acest context şi al multor altor idei asemănătoare trebuie să înţelegem antifraza lui Frederic al II-lea „părinte şi fiu al Justiţiei, stăpânul şi slujitorul acesteia". Ar fi ridicol să negăm perpetuarea şi existenţa neîntreruptă în secolul al XIII-lea a idealului străvechi al lui *rex iustus*, care fusese influent mai înainte, în Evul Mediu, întrucât Frederic al II-lea însuşi activa cu uşurinţă idealul străvechi al Regelui Justiţiei mesianic şi biblic ori de câte ori i se părea folositor. Totuşi, precum atâtea alte noţiuni, imaginea escatologică a lui *rex iustus* a devenit tot mai palidă în universul politic al Evului Mediu târziu şi a continuat să existe din punct de vedere politic nu în fosta ei formă augustiniană, ci mai degrabă sub masca juriştilor: a supravieţuit cu preţul transferului din altar pe scaunul de judecată, de pe tărâmul Graţiei în cel al Jurisprudenţei, în timp ce regele *gerens typum Jesu Christi* a fost în mod treptat înlocuit de un Principe *gerens typum Iustitiae*. Principele secolului juridic, totuşi, nu mai reprezenta Justiţia în sensul lui Melchisedec (al cărui nume înseamnă *rex Iustitiae*), ci în sensul lui Accursius sau (pentru a-l cita pe Maitland) al unui „preot mereu conform cu ordinul lui Ulpianus"[164]. Iar acest nou tip îşi trăgea puterea nu din efectele consacrării, ci din jurisprudenţa savantă. Regele era „mediator" ca întruchipare sau antitip al *Iustitia mediatrix*, mai degrabă decât ca întruchipare şi antitip al Dumnezeului-om. Totuşi, nu exagerăm când subliniem cu tărie că fostele valori au continuat să existe neabătute, chiar dacă juxtapuse noilor valori; că relaţiile dintre Christos şi Justiţie erau atât de evidente şi atât de numeroase, încât tranziţia era adesea imperceptibilă[165] şi că trăsăturile valabile mai înainte au contribuit şi de-a lungul „secolului juriştilor" la conturarea imaginii, mesianică sau apocaliptică, a Principelui.

Ceea ce contează aici este secularizarea evidentă a medierii regale prin intermediul noii jurisprudenţe, o evoluţie comparabilă cu secularizarea idealului de *rex et sacerdos* şi a multor altor noţiuni. Este adevărat, formula lui Frederic al II-lea definindu-l pe Caesar ca *pater et filius Iustitiae* încă avea în formularea ei un conţinut cvasi-„fiziologic" care părea să-l lege pe împărat de interpretările din perioadele mai timpurii, de conducător ca *gemina persona*. Fără îndoială, au evoluat aici anumite conformităţi

164. Pollock şi Maitland, *English Law*, 1, 208 (= p. 187), n. 3, referindu-se la Bracton, care a adăugat la „iustitiam namque colimus" cuvintele: „et sacra iura ministramus", păşind aşadar pe urmele lui Azo; *cf.* Maitland, *Bracton and Azo*, 23 *sq.*

165. Vezi *supra*, n. 22. Vezi şi c. 84, C. XI. q. 3, ed. Friedberg, I, 666 („Christus sapientia est, iustitia [...]"), un pasaj la care se referă, *e.g.*, Lucas de Penna, la *C.* 12, 45, 1, n. 61 (ed. 1582), p. 915, atunci când explică faptul că vânzarea justiţiei este simonie: „gravius crimen est vendere iustitiam quam praebendam. Legimus enim Christum esse iustitiam [...]. Non legitur autem esse praebendam [...]. Vendere iustitiam quae Christus est, gravissimum est censendum" (vezi, pentru problema de bază, Gaines Post, „The Legal Theory of Knowledge as a Gift of God", *Traditio*, XI [1955], 197-210); vezi şi despre *C.* 10, 70, 4. n. 8, p. 345, şi *ibid.*, n. 4: „Iustitia quidem (sicut verissime Trimegistus diffinit) nihil aliud est quam Dei motus". Mai mult, *ibid.*, n. 5, unde se referă la Pseudo-Hrisostom, *Opus imperfectum super Matthaeum*: „qui omne iustitia facit et cogitat mente sua, Deum videt, quoniam iustitia figura Dei est. Deus enim iustitia est [...]", şi face aluzie la Pilde 11, 4, atunci când afirmă (n. 7): „Qui vero, iustitiam sectatur, non moritur".

superficiale între conceptele de conducere christocentrică şi cea centrată pe Lege. Dar aceste similitudini, dacă există, nu trebuie să ne înşele. Esenţa fiecărei regalităţi liturgice, Graţia, nu avea nimic de-a face cu superuniversul metafizic pe care l-au construit juriştii şi în care l-au plasat pe Principe în calitate de „Justiţie vie". Pentru Anonimul Normand, regele uns era o „persoană îngemănată", întrucât, *per gratiam*, acest rege reflecta cele două naturi ale Dumnezeului-om. „Om prin natură şi, prin consacrare, Dumnezeu prin graţie". Adică, înfăţişarea ambivalentă a regelui a fost fondată din punct de vedere teologic pe tensiunea dintre „natura umană şi Graţia divină". Iar Graţia era cea care îi conferea omului individual acel super-corp a cărui imagine era regele uns.

Totuşi, în epoca focalizată pe Lege şi în limbajul juriştilor, Principele nu mai era „Dumnezeu prin graţie" sau imaginea vie a Graţiei ; el era imaginea vie a Justiţiei şi, *ex officio*, era personificarea unei Idei care, în acelaşi mod, era atât divină, cât şi umană. Noua dualitate a Principelui era bazată pe o filozofie juridică amestecată cu gândirea teologică ; era bazată pe zeiţa acelei *religio iuris*. Totuşi, câmpul tensiunii nu mai era determinat de polaritatea „naturii umane şi a Graţiei divine" ; s-a deplasat către o polaritate formulată juridic a „Legii Naturii şi legilor omului" sau către cea a „Naturii şi a omului" şi, puţin mai târziu, către cea a „Raţiunii şi societăţii", unde Graţia nu mai avea un loc vizibil.

Într-una dintre opiniile sale cele mai rafinate din punct de vedere etic, Baldus a vorbit despre Principele care s-a predat Justiţiei, „adică, Substanţei a ceea ce este bine şi ce este rău ; căci persoana care judecă ar putea greşi, dar Justiţia nu greşeşte niciodată". Şi totuşi (a arătat Baldus), „lipsindu-le intermedierea unei persoane, Raţiunea şi Justiţia nu pot făptui nimic" ; ele sunt incapacitate fără personificatorul substanţei lor, din care motiv, dacă apar controverse, „în lipsa unui demnitar oficial, Justiţia este îngropată"[166]. De aceea, Principele, în calitatea sa de *Iustitia animata*, trebuie să facă această zeiţă să se manifeste şi, în calitate de constituent al ei, putea pretinde pentru sine însuşi, cu o anumită logică interioară, o virtuală omniprezenţă în curţile sale de judecată : prin magistraţii săi, el poseda, cum a spus în mod repetat Frederic al II-lea, „ubicuitate potenţială", chiar dacă el nu putea fi prezent trupeşte peste tot[167].

---

166. Baldus, *Consilia*, III, 218, fol. 64 (col. b, in fine) : „Et certum est quod submittit se iustitiae, id est, substantiae boni et aequi [«realitati iustitiae» în fraza precedentă]. Ius enim reddens quandoque errat, sed iustitia nunquam errat [...]. Item certum est quod ratio et iustitia sine persona nihil agit [...]. Unde sine magistratu iustitia in controversiam posita sepulta est". Vezi *infra*, cap. VII, n. 420. Ideea de bază este că Justiţia, fiind o „potenţialitate", trebuie să fie „actualizată" de o persoană sau o demnitate ; *cf.* Petrus de Vinea, *Epp.*, III, 68, ed. Schard, 507 : „quod in potentia gerimus [împăratul] per eos [judecători şi oficiali] velut ministros iusticiae [*supra*, n. 162] deduceretur ad actum". Recunoaştem, desigur, categoriile aristoteliene („de potentia ad actum").

167. *Lib.aug.*, 1, 17, Cervone, 41 : „Et sic nos etiam, qui prohibente individuitate personae ubique praesentialiter esse non possumus, ubique potentialiter adesse credamur". Vezi şi Vinea, *Ep. II*, 8, ed. Schard, 271 ; *MGH*, *Const.*, II, 306, 37 *sq.*, nr. 223 ; *cf. Erg.Bd.*, 94. Mai departe Niccolo din Bari, ed. Kloos, *DA*, XI, 175, §16, *encomium* omagiindu-l pe Frederic al II-lea : autorul cere ca fiecare supus să-l slujească pe împărat „quia omnia

Pentru a rezuma, Principele în calitate de Lege însufleţită sau Justiţie vie împărţea cu *Iustitia* dualitatea care era inerentă în toate Universaliile sau în toate „Ideile". Acest dublu aspect al Justiţiei, omenească şi divină, era cel oglindit de vicarul ei imperial pe pământ care, la rândul său, era, în principal prin intermediul *Iustitia*, şi vicarul lui Dumnezeu. Justiţia însăşi, cel puţin în limbajul jurisprudenţei savante, nu mai era identică cu Dumnezeul altarului, deşi încă inseparabilă de Dumnezeu-Tatăl, şi nici nu era încă subordonată unui stat absolut sau deificat: era, pentru acea scurtă perioadă de tranziţie, o *Virtus* vie prin propriile ei puteri, zeiţa unei epoci în care jurisprudenţa a căpătat întâietate şi a devenit din punct de vedere intelectual marele animator al aproape fiecărei ramuri a cunoaşterii. Prin analogie, Principele nu mai era un *christomimētēs*, manifestarea lui Christos Regele etern, şi nici nu era, încă, exponentul unei naţiuni nemuritoare; el deţinea propria lui parte de nemurire, întrucât era ipostaza unei Idei nemuritoare. Un nou model de *persona mixta* a apărut din Legea însăşi, cu *Iustitia* ca zeitate model şi cu Principele atât ca întrupare a acesteia, cât şi ca *Pontifex Maximus* al ei.

3. Bracton

Rex infra et supra legem

Aparentul concept auto-contradictoriu al unei regalităţi în acelaşi timp deasupra şi sub Lege a fost criticat ca „scolastic şi nefuncţional"[168]. Orice ar însemna această

---

novit et falli non potest [vezi *supra*, n. 166, pentru Baldus despre *Iustitia*] [...], quia ubique eius potentia invenitur et ideo fuge aditus denegatur". Baldus, *Consilia*, I, 333, n. 1, fol. 105v, foloseşte cuvinte similare pentru a explica natura delegărilor („Ipse [Imperator] personaliter ubique esse non possit [...]."). Vezi şi *supra*, n. 131, pentru ubicuitatea împăratului întrucât el este *lex animata*: „Eu dorm, iar inima mea, adică regele meu, veghează". Imaginea nu era neobişnuită; vezi Philippus de Leyden, *De cura reipublicae*, VI, 1, p. 36: „[...] princeps, qui ad quietem subditorum praeparandam noctes transire consuevit insomnes [...]". Toate aceste idei (ubicuitatea Principelui, caracterul lui de *lex animata*, infailibilitea acestuia [„regele nu poate să greşească"] şi vigilenţa sa perpetuă) sunt rezumate de Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, I, 6, n. 32, fol. 52v: „(referinţă la Baldus, *Consilia*, I, 141, n. 4. fol. 42v) ubi dicit quod rex quoad suos subditos in regno suo est tanquam quidam corporalis Deus [...], quod lex non exequitur aliquod iniustum, vel iniquum: quia oculus legis sicut oculus Dei omnia videt, omnia intuetur [...] et rex in regno dicitur ex animata [...]. Et ideo antiquitus dicebatur quod corona imperialis invisibilis imponebatur a Deo ipsi principi [...] quia ius divinum concessit principibus supremam potestatem, ut patet in evangelio [...]". Vezi, pentru ubicuitatea regală şi imperială, şi articolul meu „Invocatio nominis imperatoris", *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, III (1955), 35-50, şi pentru unele adăugiri, „Zu den Rechtigrundlagen der Kaisersage", *DA*, XIII (1957), nn. 61 *sqq.*

168. Vezi Schulz, „Bracton on Kingship", *EHR*, LX (1945), 165, despre teoria lui Ioan din Salisbury. Schulz subestimează influenţa lui Salisbury, care nu a fost limitată la Helinand de Froidmont şi Gilbert de Tournai (vezi, *e.g.*, Post, „Two Notes", 293, n. 53), ci poate

critică şi din orice punct de vedere ar fi plecat acest verdict, singurul lucru care ne interesează aici este dacă aceste auto-contradicţii păreau sau nu scolastice şi nefuncţionale în perioada în care au fost introduse şi în cursul secolelor în care au fost recunoscute ca valabile. Oameni precum Ioan din Salisbury, Frederic al II-lea sau Toma din Aquino nu erau lipsiţi de experienţă, iar dacă ei considerau, după cum se pare că au făcut-o, acele contradicţii mai puţin nefuncţionale şi scolastice decât criticul modern, putem să presupunem fără teamă că anumite condiţii de gândire sau poate „limite de gândire" i-au obligat să-şi construiască opiniile în felul în care au făcut-o. La urma urmei, ideea unui stat existând doar pentru propriul interes era străină epocii respective[169]. Însăşi credinţa într-o Lege divină a Naturii opusă Legii Pozitive, o credinţă împărtăşită pe atunci de fiecare învăţat, aproape că făcea necesară poziţionarea conducătorului atât deasupra, cât şi sub Lege. În final, ne-am putea întreba dacă aceste auto-contradicţii nu erau condiţionate, direct sau indirect, şi de modelul divin al regilor medievali, care, fiind extra-juridic, Dumnezeu şi om în acelaşi timp, era, de asemenea, deasupra şi sub Lege sau dacă Fecioara Maria, la care Dreptul Canonic făcea frecvent referire pentru a ilustra condiţiile juridice, nu lăsa să se înţeleagă, în calitate de „Fecioară şi mamă, fiică a Fiului său" – *Nata nati, mater patris* –, existenţa anumitor auto-contradicţii care nu puteau fi cuprinse uşor în definiţiile oricărei legi obişnuite a moştenirii[170].

---

fi urmărită în literatura juridică până în secolul al XVI-lea; vezi Ullmann, „Influence of John of Salisbury", *EHR*, LIX (1944), 384 *sqq.*, al cărui interesant studiu, limitat în principal la Italia, nu are pretenţia de a fi complet. Ficţiunea lui Salisbury era, în general, cea a lui *rex iustus*, care, în tratatul lui Gilbert de Tournai, un reprezentant al misticismului politic din Franţa secolului al XIII-lea, a fost transformată în cea a unui rege care trebuia să conducă mai mult *angelico* (vezi analiza atentă a lui *Erudito regum et principum* a lui Gilbert, realizată de Berges, *Fürstenspiegel*, 150 *sqq.*, în special 156 *sq.*). Dacă *rex iustus* sau *rex angelicus* este mai mult sau mai puţin viabil ca *rex imago Christi* sau regele ca *lex animata* nu e, desigur, întrebarea principală, întrucât pentru o „platformă politică" modernă aceste idealuri sunt toate la fel de inutile. Ceea ce contează aici este transformarea metaforei „Perfecţiunii" care, în secolul al XIII-lea, a intrat într-o nouă fază: imaginea perfecţiunii era fie spiritualizată (*rex angelicus*, *papa angelicus*, împărat mesianic), fie secularizată (*lex animata*, *Iustitia animata*, Coroană, Demnitate etc.), ceea ce nu excludea eclipsarea reciprocă. Nu cred că vreo teorie politică medievală putea funcţiona fără o ficţiune sau o „metaforă a perfecţiunii" şi avem toate motivele să ne întrebăm dacă vreuna modernă poate acest lucru.

169. Pentru întreaga problemă, vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 610: „Ideea că Statul şi Legea există prin, pentru şi sub puterea fiecăruia era străină Evului Mediu. Problema a fost rezolvată prin opunerea Legii Naturale la Legea Pozitivă". Traducerea în limba engleză îi aparţine lui Maitland (*Political Theories*, 74), care a adnotat pe marginea acestui paragraf „Legea deasupra Statului şi Statul deasupra Legii".

170. Vezi, pentru *mater et filia*, *supra*, n. 40, şi pentru evaluarea juridică a acestor termeni de către canonişti, Gierke, *Gen.R.*, III, 278 *sq.*, n. 96, şi 332, n. 272 (Goffredus din Trani). Când a discutat problema succesiunii la tron, John Fortescue argumenta următoarele: întrucât „regalitatea tatălui nu poate fi moştenită de către fiică, ea nu poate fi un intermediar pentru moştenirea regalităţii de către fiul ei", întrucât nu poate transmite fiului ceea ce ea însăşi nu posedă (Chrimes, *Const. Ideas*, 10 *sqq.*). Fortescue fusese ghidat de către dreptul

În orice caz, pentru gânditorii politici şi filozofii juridici din Evul Mediu târziu, aceste contradicţii nu păreau deloc de nerezolvat; din contră, ele apăreau ca singura soluţie a dualităţii divine şi umane pe tărâmurile Legilor Pozitive şi Naturale. Privită în acest context, definiţia lui Frederic al II-lea a locului împăratului în sistemul dreptului medieval ca „părinte şi fiu al Justiţiei" apare ca o formulă rafinată şi matură, iar dacă e reţinută, aşa cum ar trebui, s-ar putea să devină extrem de folositoare pentru înţelegerea unor ulterioare „contradicţii cauzate chiar de noi"[171] în doctrinele politice ale altor jurişti din perioada respectivă, mai presus de toţi Bracton. Căci se pare că în discuţia actuală şi plină de viaţă referitoare la „Bracton despre Regalitate", un punct principal a fost uneori minimalizat pe nedrept[172].

Frederic al II-lea şi Henry de Bracton erau contemporani. Marele împărat a murit aproximativ în perioada în care Bracton a început să-şi scrie *De legibus et consuetudinibus Angliae*[173]. Nu avem nici o dovadă pentru a presupune că juristul englez era familiarizat cu *Liber augustalis*, deşi anii '50 din secolul al XIII-lea au marcat momentul culminant al celor mai intense schimburi diplomatice şi politice dintre Anglia şi regatul Siciliei[174]. Similitudinile între afirmaţiile împăratului şi cele ale lui Bracton nu sunt deloc rare; ele sunt, totuşi, uşor de explicat prin faptul că juriştii sicilieni, la fel ca şi cei englezi, se bazau adesea pe acelaşi material pentru

---

roman; dacă ar fi fost ghidat de jurisprudenţa inspirată de teologie, argumentul său nu ar fi fost prea convingător, întrucât teologiei i-a fost mai uşor să susţină că Theotokos nu periclita natura divină a Fiului ei, deşi nu o poseda ea însăşi.

171. Charles H. McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern* (Ithaca, f.a., şi ed. 1947), 83, a cărui extraordinară discuţie despre Bracton (pp. 67 *sqq.*) este prin ea însăşi un pas important pentru conturarea aşa-numitelor „contradicţii" şi pentru înţelegerea lor în contextul gândirii secolului al XIII-lea.

172. Actualul interes atât de viu pentru Bracton a fost poate stimulat de controversata carte a lui Hermann Kantorowicz, *Bractonian Problems* (Glasgow, 1941), iar discuţia a fost menţinută vie de numeroasele studii ale lui Fritz Schulz: „Critical Studies on Bracton's Treatise", *LQR*, LIX (1943), 172-180; „A New Approach to Bracton", *Seminar*, II (1944), 42-50; „Bracton and Raymond of Peñafort", *LQR*, LXI (1945), 286-292; „Bracton as Computist", *Traditio*, III (1945), 264-305; studiul său, „Bracton on Kingship" (*supra*, n. 168), se referă în mod direct la problemele din studiul de faţă; vezi p. 136, n. 2, pentru literatura mai timpurie. În plus faţă de două articole ale lui H.G. Richardson („Azo, Drogheda, and Bracton", şi „Tancred, Raymond and Bracton", *EHR*, LIX [1944], 22-47, 376-384), în studiul său, „Bracton and the Authorship of the «Addicio de Cartis»", *EHR*, LXII (1947), 1-19, se ocupă de concepţia lui Bracton referitoare la regalitate. Vezi mai departe studiile pline de învăţăminte şi lămuritoare ale lui Gaines Post, în special „A Romano-Canonical Maxim, *Quod omnes tangit*, in Bracton", *Traditio*, IV (1946), 197-251. Pentru contribuţia lui McIlwain vezi *supra*, n. 171, la care pot fi adăugate observaţiile sale critice din „The Present Status of the Problem of the Bracton Text", *Harvard Law Review*, LVII(1943), 220-240.

173. Presupunerea generală era şi, probabil, încă este că Bracton şi-a terminat cartea în jurul anului 1259; H. Kantorowicz, *Bractonian Problems*, 29 *sqq.*, a sugerat o dată mai timpurie; vezi, totuşi, Post, *op.cit.*, 217, n. 104, şi Stephan Kuttner şi Beryl Smalley, „The «Glossa ordinaria» to the Gregorian Decretals", *EHR*, LX (1945), 97-105.

174. Vezi pentru aceste legături, studiul meu „Petrus de Vinea in England", *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, LI, 74 *sqq.*, 81 *sqq.* Vezi *infra*, n. 209.

a-şi susţine concepţiile asupra conducerii – în special în privinţa dreptului roman. Lucrările lui Azo, de exemplu, au fost folosite în mod egal atât în sud, cât şi în Anglia[175]. *Lex regia*, formula *quod principi placuit*, *lex digna* şi alte pasaje faimoase din culegerile de legi ale lui Iustinian au fost aduse ca argumente şi evaluate în ambele ţări şi, într-un fel sau altul, marile probleme intelectuale ale epocii respective şi-au pus fără greş amprenta asupra tuturor autorilor juridici contemporani.

Cu toate aceste congruenţe evidente, diferenţele dintre conceptul imperial şi cel englez asupra conducerii şi a Legii erau considerabile. Împăratul Hohenstaufen era, în multe privinţe, mult mai puţin criptic decât Bracton. Frederic al II-lea îşi descria locul de deasupra şi de sub Justiţie în termeni foarte clari, admiţând cu francheţe că în anumite privinţe împăratul era supus legii, dar subliniind cu multă fermitate că Principele avea în exclusivitate puterea legislativă prin inspiraţie divină, ca şi prin *lex regia*. El a considerat de la sine înţeles că el însuşi era „Legea", *lex animata* şi întruparea Ideii însăşi de Justiţie – un concept cu multe nuanţe, suficient de clar pentru a fi valoros în chestiuni juridice şi politice, suficient de neclar pentru a fi util, atunci când i se dădea o interpretare spirituală sau mesianică, în vederea unei propagande politice sau anti-papale.

Bracton scrie puţin sau chiar deloc în legătură cu aceste ideologii şi metafizici bombastice. Desigur, şi ideea de Justiţie străbate opera lui, dar *Justitia* este departe de a fi Fecioara Epocii de Aur şi chiar mai departe de a fi întrupată în persoana regelui Henric al III-lea sau în oricare rege englez. În secolul al XIII-lea, Anglia avea o gândire mai puţin mesianică decât Italia şi restul continentului, iar doctrina conducătorului ca *lex animata* coborând la porunca lui Dumnezeu din ceruri printre oameni pare să fi căzut pe un teren sterp în Anglia înainte de epoca reginei Elisabeta, noua Astraea[176]. Anglia nu a manifestat niciodată slăbiciune pentru dominaţia vreunei idei abstracte, deşi poate o ficţiune utilă ar fi fost mai uşor acceptată. De aceea, şi în opera lui Bracton ideea de Justiţie este eclipsată de concreteţea Legii. Întrebarea nu era dacă regele era în acelaşi timp „părintele şi fiul Justiţiei", ci dacă era „deasupra sau sub Lege".

Deşi nu era dispus să diminueze sublimitatea Coroanei sau să reducă prerogativele regale prin asocierea acestora fără restricţie cu Legea Pozitivă al cărei stăpân era regele, Bracton a subliniat totuşi cu fermitate ceea ce Frederic admisese doar cu anumite rezerve: anume că regele se afla „sub Lege". Cu alte cuvinte, în timp ce Frederic a dedus din culegerile de legi romane o confirmare a drepturilor şi prerogativelor sale personale, în timp ce a acceptat într-un anumit grad supunerea sa faţă

175. Vezi Maitland, *Select Passages from the Works of Bracton and Azo* (Selden Society, VIII, Londra, 1894), care oferă în acelaşi timp o utilă ediţie conţinând pasaje lungi din *Summa Institutionum* a lui Azo. Vezi pentru Azo şi *curia* imperială, *e.g.*, Niese, în *HZ*, CVIII (1912), 521, n. 2, şi Capasso, „Storia esterna", 442 (Guillelmus de Vinea, un elev al lui Azo).

176. Aceasta nu exclude filozofarea în legătură cu Justiţia. Bracton are multe pasaje despre *pax et iustitia* în sensul medieval, adică drept *raison d'être* autentic al statului; de asemenea, predici politice şi parlamentare despre Justiţie vor fi găsite oricând (vezi pentru un exemplu interesant Chrimes, *Const. Ideas*, 121 *sq.*, 197); pentru perioada elisabetană, vezi Yates, „Queen Elizabeth as Astraea", *Warburg Journal*, X (1947), 27-82.

de Legea Naturală şi faţă de Raţiune, Bracton a dedus din aceleaşi pasaje că regele se afla sub Legea ţării, dar a recunoscut în acelaşi timp poziţia unică a regelui împotriva căruia Legea nu putea fi pusă legal în mişcare. De aceea, regele lui Bracton era, şi el, în anumite privinţe deasupra şi dincolo de Lege. Există, fără a menţiona multe alte puncte divergente între Frederic şi Bracton, o diferenţă foarte tangibilă de accent în ceea ce priveşte Principele şi Legea; dar, chiar şi aşa, este o diferenţă în cadrul aceluiaşi sistem general de gândire politico-juridică în care Legea în sine, întrupată sau nu în conducător, apare ca adevăratul suveran.

O problemă a lui Bracton şi a multor altor teoreticieni politici din epoca respectivă este folosirea echivocă a cuvântului *lex*, care putea să acopere atât Legea Naturală sau Divină, cât şi Legea Pozitivă, scrisă sau nescrisă. Exista cu siguranţă o tendinţă puternică în Anglia secolului al XIII-lea de a-l supune pe rege, în limbajul lui Toma din Aquino, nu doar acelei *vis directiva* a Legii Naturale, ci şi acelei *vis coactiva* a Legii Pozitive, şi de a institui astfel acea „tiranie a Legii", care, chiar în epoca lui Bracton, şi atât de des după aceea, ameninţa să paralizeze funcţionarea ordonată a guvernării. Cu siguranţă, ar însemna să se meargă prea departe dacă s-ar afirma că Bracton intenţionase să-l supună pe rege Legii Pozitive fără nici un fel de discriminare sau restricţie. Acest lucru a fost clar recunoscut de profesorul McIlwain, care a extras cu ingeniozitate din opera lui Bracton distincţia dintre *gubernaculum* şi *iurisdictio* – prima fiind sfera Guvernării în care regele era „absolut", iar cealaltă sfera Dreptului, asupra căreia regele nu avea nici o putere. Este foarte interesant să observăm că şi alţii au subliniat faptul că şi atunci când *lex* părea să includă şi *leges humanae*, termenul se referea adesea la acea parte a Legii Pozitive care „corespunde Legii Divine şi a fost aprobată prin consimţământul continuu al generaţiilor trecute"[177]. Or, după cum a formulat mai târziu Aegidius Romanus problema într-un mod foarte exact:

> Atunci când se spune că vreo Lege Pozitivă se află deasupra Principelui, asemenea cuvinte nu se referă la Legea Pozitivă în sine, ci la faptul că în Legea Pozitivă a fost păstrată o anumită putere a Legii Naturale[178].

---

177. McIlwain subliniază întotdeauna că regele bractonian era atât mai presus, cât şi mai prejos de lege; vezi *Growth of Political Thought*, 361 *sqq.*, 367 (regele „absolut, dar limitat") şi mai mult *Constitutionalism*, 75 *sqq.* Distincţia pe care o face între *gubernaculum* şi *iurisdictio* este strâns legată de problemele subliniate aici şi în paginile următoare. Dacă nu mă folosesc de aceste concepte, motivul este că noţiunile de „Coroană" şi „Rege" nu coincid cu adevărat cu *gubernaculum* şi *iurisdictio*. „Coroana" mai presus de Lege şi Timp nu este identică cu *gubernaculum* faţă de care conducătorul nu este absolut şi nici *iurisdictio* nu este identică cu corpul natural al regelui, iar identificarea nu poate fi nici uşor inversată. Ar complica şi mai mult o problemă deja complicată dacă noţiunile de *gubernaculum* şi *iurisdictio* ar fi integrate aici, întrucât separaţia rezultantă ar face lucrurile aproape incomprehensibile. Pentru celălalt citat, vezi Lapsley, *op.cit.* (*supra*, n. 172), pp. 8 *sq.*

178. „Si dicitur legem aliquam positivam esse supra principantem, hoc non est ut positiva, sed ut in ea reservatur virtus iuris naturalis". Aegidius Romanus, *De regimine principum*, III, 2, c. 25 şi c. 29, citat de Gierke, *Gen.R.*, III, 612, n. 259; Maitland, *Pol. Theories*, 175.

Cu alte cuvinte, regele era supus doar Legii Naturale sau Divine. Totuşi, el era supus Legii Naturale nu doar în abstracţia ei transcendentală şi meta-juridică, ci şi în manifestările concrete şi temporale care includeau drepturile clerului, nobililor şi poporului – o noţiune foarte importantă într-o Anglie care se baza în mod predominant pe legi nescrise şi tradiţii.

Este foarte probabil că, în practică, acel corp de Legi căruia Bracton considera că regele îi este supus era, din punct de vedere material, mult mai vast decât cel faţă de care îşi manifestase supunerea Frederic al II-lea. În pofida acestor fapte, totuşi, extinderea de către Bracton a statutului regelui „sub Lege" nu a abolit statutul regelui „deasupra Legii". Nicăieri nu putem deduce din teoriile politice ale lui Bracton o intenţie de a invalida sau chiar de a reduce acele *res quasi sacrae* care aparţineau Coroanei şi care aveau să formeze ceea ce în curând avea să fie numit „Prerogativa", adică drepturile mai mult sau mai puţin definite, împreună cu cele clar definite, care nu erau supuse Legii Pozitive tradiţionale. Se pare că nu doar moderna, ci şi deja medievala supraaccentuare a formulei bractoniene *lex supra regem* a dus la umbrirea pe nedrept a aspectului opus al doctrinei lui Bracton: regele „deasupra Legii"[179].

Fără să fie nevoie să o spunem, statutul însuşi al regelui „deasupra Legii" era perfect „legal" şi garantat de Lege. Drepturile sale supra-legale, slujind „acele lucruri care ţin de jurisdicţie şi pace" şi de protecţia lor, erau acordate regelui de Legea însăşi.

> Ele nu ţin de nimeni în afară de Coroană şi de demnitatea regală şi nici nu pot fi separate de Coroană, căci ele fac Coroana ceea ce este[180].

De asemenea, cele mai renumite formule ale lui Bracton – *lex facit regem* sau acel vers tipic juriştilor din Bologna *Facit enim lex, quod ipse sit rex* – au şi o altă faţă şi nu trebuie citite exclusiv cu sensul unor restricţii[181]. Afirmaţii similare nu erau rare în Evul Mediu. *Regem iura faciunt, non persona* – „Legile, şi nu persoana, îl fac pe rege" – spunea o afirmaţie bine cunoscută canoniştilor[182]; şi, în conformitate

179. *Addicio de cartis*, *e.g.*, ar putea fi o adăugire din perioada războiului baronial; vezi Schulz, „Kingship", 173 *sqq.*; Lapsley, „Addicio de Cartis", *EHR*, LXII (1947), 1-19.

180. „Ea vero quae iurisdictionis sunt et pacis, et ea quae sunt iustitiae et paci annexa, ad nullum pertinent nisi tantum ad coronam et dignitatem regiam, nec a corona separari poterunt, cum faciant ipsam coronam". Bracton, *De Legibus*, f. 55b, ed. G.E. Woodbine (New Haven, 1922), II, 167. Trebuie subliniat că accentul este pus pe Coroană, şi nu pe *rex regnans*.

181. Bracton, f. 5b (Schulz, C, 2), Woodbine, II, 33, şi f. 107 (Schulz, A, 31), Woodbine, II, 306. Pasajul şi paragraful textelor discutate de Schulz, „Kingship", 137-145, sunt de aici înainte adăugate între paranteze. Pentru versurile avocaţilor bolognezi, vezi, *e.g.*, pentru Placentinus, Hermann Kantorowicz, „Poetical Sermon", 22 *sqq.*, 36 *sqq.*; sau, pentru Roffrédo, Ferretti, „Roffrédo Epifànio da Benevento", *Studi medievali*, III (1908), 236 *sq.*

182. Vezi actele celui de-al Optulea Conciliu de la Toledo în *PL*, LXXXIV, 431A; Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, 392; Schulz, „Kingship", 169, n. 4. Acest concept vizigotic nu reducea puterea regală, ci mai degrabă o amplifica, legând-o de persoană.

cu *lex digna* însăşi, împăraţii mărturisesc: „Autoritatea noastră depinde de autoritatea Legii"[183]. Nici nu trebuie să uităm că supunerea *Persoanei* regelui permitea de obicei, în proporţie inversă, o creştere şi chiar o exaltare a *Puterii* regale. Regele este supus Legii care îl face rege; dar Legea care l-a făcut rege sporeşte de asemenea puterea sa regală şi îi conferă conducătorului drepturi extraordinare, care, în multe privinţe, îl plasau pe rege, legal, deasupra legilor.

Legea creatoare de legi era prin excelenţă, pentru Azo şi civilişti în general, într-un mod foarte logic, *lex regia* prin care poporul roman conferise principelui toată puterea sa şi *imperium*-ul. Bracton nu respingea opinia maestrului său, Azo.

> Regele nu are altă putere, întrucât el este vicarul lui Dumnezeu şi slujitorul său pe pământ, în afară de aceea singură pe care o posedă de drept. Iar acest [lucru] *nu* este contrar pasajului care spune „Ceea ce îi place Principelui are putere de lege"; căci urmează la sfârşitul acelei legi (*D.* 1, 4, 1): „pentru că prin *lex regia*, care a fost aplicată cu privire la *imperium*-ul său [, poporul i-a transferat lui şi asupra lui toată puterea şi autoritatea sa]"[184].

Pasajul nu e chiar simplu, chiar dacă nu luăm în considerare dificultăţile care apar din omiterea de către Bracton a frazei în paranteze[185]. Iată ce a vrut Bracton în mod evident să exprime: puterea regelui cuprinde doar ceea ce a derivat din Lege

---

De asemenea, faimoasa formulă *Nemo potest facere se ipsum regem* a dus, deşi din motive diferite, la o creştere enormă a puterii regelui: „Facto enim rege de regno eum repellere non est in potestate populi, et sic voluntas populi postea in necessitatern convertitur". Pentru istoria acestei teorii, care mai întâi apare în *Opus imperfectum* al lui Pseudo-Hrisostom (*supra*, cap. III, n. 105), vezi Jordan, „Der Kaisergedanke in Ravenna", 111-126, şi, pentru răspândirea ei în Anglia (Aelfric, în: *Homilies of the Anglo-Saxon Church*, ed. B. Thorpe [1844], I, 212) prin intermediul *Collectio monumentorum*, vezi Walter Holtzmann, „Zur Geschichte des Inveatiturstreites: Englische Analekten, 2", *Neues Archiv*, L (1934), 282 *sqq.*

183. Pentru *lex digna*, vezi *supra*, nn. 51 *sqq.*, de asemenea 128, 131, 153; Schulz, „Kingship", 141 (A, 31), de asemenea 168 *sq.*, în care el subliniază reciprocitatea având câştig de cauză între lege şi putere. Ideea lui *lex digna* este reflectată de asemenea în Dante, *Monarchia*, III, 10: „Imperator ipsam [iurisdictionem] permutare non potest, in quantum Imperator, quum ab ea recipiat quod est".

184. Bracton, fol. 107 (Schulz, A, 16 *sq.*), ed. Woodbine, II, 305: „Nihil enim aliud potest rex, cum sit Dei minister et vicarius in terris, nisi id solum, quod de iure potest. Nec obstat quod dicitur: «Quod principi placet, legis habet vigorem», quia sequitur in fine legis: «cum lege regia, quae de imperio eius lata est [, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat]»". Pentru Azo, vezi Maitland, *Bracton and Azo*, p. 2; de asemenea Schulz, 141 (A, 31). Pentru secţiunea în paranteze, adăugată din *D.* 1, 4, 1, vezi nota următoare.

185. Vezi soluţia ingenioasă şi elegantă a unui *insolubile* bractonian a lui Schulz, 153-156, care a eliminat dificila interpretare mergând înapoi în timp până la John Selden, conform căruia, cuvintele *cum lege regia* trebuiau să însemne „împreună cu *regia*", înlocuind astfel conjuncţia (*cum*) printr-o prepoziţie; vezi Ioannis Seldeni, *Ad Fletam Dissertatio*, III, 2, ed. David Ogg (Cambridge, 1925), 24 *sq.* McIlwain, *Constitutionalism*, 158 *sq.*, ezită să accepte soluţia profesorului Schulz.

(ceea ce, în treacăt fie spus, nu era puţin); această restricţie, totuşi, nu se află în dezacord cu faimoasa formulă „Ce îi face plăcere Principelui are putere de Lege" – datorită faptului că formula „Ceea ce vrea Principele este Lege" este derivată din lege, fiind aşadar legală, pentru că se bazează pe *lex regia* prin care poporul i-a conferit Principelui, alături de alte drepturi, chiar puterea de a face Legi „după plăcerea sa". De aceea, Bracton a desprins din *lex regia*, întocmai precum Frederic al II-lea şi alţii înainte şi după el, nu doar supunerea regelui faţă de *lex regia* creatoare de regi şi dependenţa lui de aceasta, ci şi puterea juridică a regelui, precum şi autoritatea lui juridică de a legifera în numele poporului şi de a interpreta Legea *după dorinţa lui.*

Acest lucru, desigur, ar fi putut duce la un absolutism solid, după cum s-a întâmplat adesea cu *Quod principi placuit* al lui Ulpianus. Ştim că juriştii, precum şi filozofii politici au evitat în mod obişnuit acest pericol referindu-se la *lex digna* în cadrul căreia împăraţii îşi afirmau supunerea faţă de Lege; iar Bracton nu era o excepţie: şi el s-a referit în acelaşi paragraf la *lex digna* şi a interpretat-o în mod detaliat[186]. Dar, înainte de a cita această lege, el a introdus o restricţie în cazul formulei *Quod principi placuit* prin limitarea sensului cuvântului *placuit*, „a-i face plăcere". Spre deosebire de Frederic al II-lea, Bracton a recurs la o schimbare semnificativă a sensului cuvintelor lui Ulpianus pentru a corespunde „constituţionalismului": el a desprins din cuvântul *placuit*, nu o conducere personală a Principelui, fără nici un control şi inspirată de Dumnezeu, ci o conducere a regelui, sub controlul unui consiliu şi inspirată de acesta, aproape impersonală sau supra-personală. Ceea ce „îi făcea plăcere Principelui" era Legea; dar ceea ce îi făcea plăcere lui trebuia, înainte de toate, să satisfacă şi consiliul nobililor şi, prin urmare, Bracton a dezvoltat acest argument, atunci când a continuat:

> [Ceea ce i-a făcut plăcere Principelui este Legea] – adică nu ceea ce a dorit în mod nesăbuit voinţa [personală] a regelui, ci ceea ce a fost pe drept definit de către *consilium*-ul nobililor, cu împuternicirea regelui şi după deliberări şi sfaturi în privinţa acesteia [...][187].

Importanţa limitărilor constituţionaliste ale lui Bracton cu privire la periculosul cuvânt *placuit* nu poate fi minimalizată, mai ales avându-se în vedere luptele constituţionale, contemporane şi mai târzii, din Anglia medievală, a căror preocupare principală era, în mod repetat, problema consiliului regelui şi a compoziţiei acestuia. Desigur, în practică, puţini regi din secolul al XIII-lea ar fi putut sau ar fi legiferat fără sfatul cuiva; iar legislaţia fără consiliere juridică nu era încurajată de dreptul

186. Bracton, *loc.cit.*, pentru *lex digna*; *cf.* Schulz, 141 (A, 28-31); *supra*, n. 183.

187. Bracton, *loc.cit.* (Schulz, A, 18): „id est, non quidquid de voluntate regis temere presumptum est, sed quod magnatum suorum consilio, rege auctoritatem praestante et habita super hoc deliberatione et tractatu, recte fuerit definitum". Cuvântul *consilium*, însemnând atât sfat, cât şi consiliu, ar putea fi lăsat netradus. De asemenea, *Addicio de cartis*, conţinând o concepţie diferită cu privire la puterile şi funcţiile consiliului, va fi ignorată aici; vezi *supra*, n. 179.

roman şi de civilişti şi chiar şi mai puţin de Dreptul Canonic şi de canonişti: nici un prelat, nici un episcop, nici măcar papa nu putea trece la acţiune fără a avea parte de consiliere juridică, deşi nu era obligat să o şi urmeze[188]. Prin urmare, Bracton era în limitele practicii obişnuite şi, de fapt, urma modelul lui Glanvil, marele jurist englez din secolul al XII-lea, atunci când a citat şi a folosit cuvintele lui Ulpianus, dar le-a limitat sensul prin reducerea plăcerii regelui la *placet* a consilierilor săi legitimi[189].

Cu toate acestea, Bracton se deosebea totuşi de juriştii italieni şi în aceea ce priveşte consiliul. O formulă a dreptului roman, adoptată în cele din urmă de Dreptul Canonic, spunea că „Principele (sau papa) poseda toate legile în altarul pieptului său", ceea ce însemna că Principele, atunci când legifera, trebuia să aibă toate legile importante în minte, adică să acţioneze cu competenţă în sfera sa[190]. Era probabil o cerinţă prea dificilă, căci (a spus Matthaeus de Afflictis) *raro princeps iurista invenitur*, „rar se găseşte un Principe care să fie jurist profesionist"[191]. Nu se ştie dacă Bracton avea în minte această formulă atunci când a afirmat că regele „are toate drepturile în mâna sa, care ţin de Coroană şi de puterea laică şi de sabia materială care ţine de guvernarea (*gubernaculum*) ţării": propoziţia esenţială (*habet omnia iura in manu sua*) era liturgică[192]. Este totuşi posibil; căci un jurist francez

188. Pentru dreptul roman, vezi *C.* 1, 14, 8, citat de Schulz, 139 (A, 18), şi, în general, John Crook, *Consilium Principis* (Cambridge, 1955). Vezi şi *infra*, nn. 194 *sq.* O observaţie pertinentă a făcut Gerhoh din Reichersberg, *De edificio Dei*, c. 21, *MGH, LdL*, III, 152, 17, care a afirmat că Constantin cel Mare nu ar fi putut face faimoasa sa donaţie *nisi consultis consulibus ceterisque regni maioribus*, întrucât *publica* poate fi cedată doar *communicato principum consilio.* Dreptul Canonic, desigur, are reguli bine definite privind consiliul; vezi, *e.g.*, decretalele unite sub titlul *De his quae fiunt a praelato sine consensu capituli* (X 3, 10), ed. Friedberg, II, 501 *sqq.*, incluzând glosele. Problema este prea anevoioasă pentru a fi discutată aici; dar un studiu comparativ al practicilor observate în diverse ţări europene şi al teoriilor de drept roman şi Canonic ar putea fi util; *cf.* Brian Tierney, „A Conciliar Theory of the Thirteenth Century", *Catholic Historical Review*, XXXVI (1950-1951), 424 *sq.* Lucrările mai vechi (*e.g.*, V. Samanek, *Kronrat und Reichsherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert*, Freiburg, 1910) sunt complet depăşite.

189. Pentru Glanvil şi Bracton, vezi Schulz, 171.

190. Vezi pentru această maximă Steinwenter, „Nomos", 256 *sq.*, şi, pentru înţelesul ei, F. Gillmann, „Romanus pontifex iura omnia etc.", *AKKR*, XCII (1912), 3-17, şi CVI (1926), 156-174 (vezi *supra*, cap. 11, n. 15); Post, „Two Notes", *Traditio*, IX, 311, şi „Statute of York", *Speculum*, XIX, 425, n. 35.

191. Vezi *infra*, n. 195. *Cf.* Andreas de Isernia, la *Feud.* 1, 3, n. 16 („Qui succes. ten."), fol. 21v: „Potest dici, quod quia princeps multos habet in suo consilio peritos [...] et ideo dicitur Philosophiae plenus [...]: raro enim invenitur princeps Iurista".

192. Vorbind despre rege în calitate de judecător obişnuit, Bracton (fol. 556, ed. Woodbine, II, 166) spune: „habet enim omnia iura in manu sua, quae ad coronam et laicalem pertinent potestatem et materialem gladium, qui pertinet ad regni guberniculum". După cum a sugerat cu precauţie Gaines Post (*supra*, n. 190), se poate ca Bracton să fi „parafrazat sau să-şi fi reamintit în mod vag" faimoasa formulă. Formularea, totuşi, este liturgică; vezi rugăciunea urmând după intervenţia în favoarea împăratului din *Orationes solemnes* în Vinerea Mare: „[...] Deus, *in cuius manu* sunt [...] *omnia iura regnorum*". Deşi nu există în Sacramentarul Gelasian, aceste cuvinte au fost adăugate în Sacramentarul Gregorian; *cf.* H.A. Wilson,

a pretins că regele francez, întocmai precum împăratul roman, „avea toate drepturile, în special drepturile ţinând de regatul său, închise în pieptul său"[193]. Oricum ar fi, juriştii italieni se refereau la consilieri în legătură cu această formulă. Cino de Pistoia (1270-1336), de exemplu, a avertizat împotriva unei interpretări textuale, întrucât, spunea el, „altarul pieptului său" trebuia înţeles în sensul „curţilor sale, care trebuiau să includă numeroşi Doctori în Drept prin ale căror guri vorbeşte cel mai iubitor de legi Principe"[194]; iar Matthaeus de Afflictis explica faptul că „prin consilierii săi, care sunt parte din trupul său, se spune despre Principe că posedă toate legile în altarul pieptului său"[195]. Cu alte cuvinte, consiliul de experţi şi jurişti ai coroanei, care constituie „altarul pieptului regelui" pentru că ei au într-adevăr toate legile importante în minte, apare aici drept „gura Principelui", care vorbeşte prin intermediul consilierilor săi, după cum fusese şi obiceiul lui Frederic al II-lea[196]. Din contră, pentru Bracton consilierii nu apar în calitate de „gură a Principelui", ci mai degrabă Principele sau regele apare în calitate de „gură a consiliului", care promulga legi

---

The Gelasian Sacramentary (Oxford, 1894), 78, n. 28, şi *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (Henry Bradshaw Society, 49; Londra, 1915), 52; de asemenea *PL*, LXXVIII, 80 A. Ele mai pot fi găsite şi în Rânduiala de Încoronare franc̆ă din jurul anului 900, unde apar în *Oratio super regem* la sfârşitul liturghiei: „Deus omnipotens, per quem reges regnant et *in cuius manu omnia iura regnorum* consistunt". *Cf.* Schramm, „Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen", *ZfRG*, kan.Abt, XXIII (1934), 206, §18; *Sacramentarium ad usum aecclesiae Nivernensis*, ed. A.-J. Crosnier (Nevers, 1873), 112. Fraza poate fi găsită şi în arenga unei carte a lui Frederic al II-lea; *cf.* Huillard-Bréholles, 1, 261; Schaller, *Kanzlei Friedrichs II.*, 83, n. 123.

193. Vezi memorandumul unui jurist francez (poate Thomas de Pouilly?) din 1296-1297, ed. F. Kern, *Acta Imperii Angliae et Franciae* (Tübingen, 1911), 200, 13 *sq.*, nr. 271, §5: „Cum rex Francie omne imperium habet in regno suo, quod imperator habet in imperio [...] et de eo potest dici, sicut de imperatore dicitur, videlicet quod omnia iura, precipue iura competentia regno suo, in eius pectore sunt inclusa [...]". Cu siguranţă este o prerogativă imperială pe care juristul o transferă regelui francez; dar el consideră *iura* în pieptul regelui: *iura competentia regno suo*, care este o formulă vag înrudită cu cea a lui Bracton *iura quae ad coronam* [...] *pertinent* şi *ad regni gubernaculum.*

194. Cino, la *C.* 6, 23, 19 (Frankfurt, 1578), fol. 367r: „Quod [princeps debet habere omnia iura in scrinio sui pectoris] non intelligas ad litteram [...], sed intelligi debet in scrinio sui pectoris, id est, in curia sua, quae debet egregiis abundare Doctoribus, per quorum ora loquatur iuris religiosissimus princeps". Vezi, pentru *religiosissimus princeps*, *supra*, n. 159. Principele vorbeşte prin glasul Doctorilor aşa cum mai înainte Dumnezeu vorbise prin glasul împăraţilor romani; vezi *supra*, n. 119. Elevul lui Cino, Lucas de Penna, la *C.* 12, 16, n. 1, p. 706 („De silentiariis"), interpretează apoi apostolii drept consiliul lui Christos; vezi *infra*, cap. VII, n. 341.

195. Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, I, 37, n. 12, fol. 157: „quia isti [consilierii din *consilium regis*] tales consiliarii sunt pars corporis ipsius regis: ut in 1.quisquis.C.ad.1.iul.maiest. [*C.* 9, 8, 5 rubr.]: et propter istos consiliarios dicitur rex habere omnia iura in scrinio pectoris sui [...] quia raro princeps iurista invenitur". Vezi şi despre *Lib.aug.*, II, 30, n. 1, vol. II, fol. 65v, unde repetă *verbatim* cuvintele lui Andreas de Isernia (pasajul citat *supra*, n. 191).

196. Vezi *Erg.Bd.*, 89 *sq.*, pentru rolul logothetului Petrus de Vinea.

„după dorinţa lui" doar după discuţii cu nobilii şi la sfatul lor; cu alte cuvinte, „plăcerea" regelui este Lege doar în măsura în care este „o promulgare încărcată de autoritatea regelui a ceea ce nobilii declară a fi cutuma străveche"[197].

Totuşi, chiar şi faptul că legislaţia însăşi trebuia să emane de la consiliul nobililor, cu sfatul şi povăţuirea lor, nu ar trebui interpretat exclusiv în sensul unei restricţii regale, întrucât, până la urmă, o lege devenea Lege „prin împuternicirea regelui" (*rege auctoritatem praestante*). În afară de aceasta, regele este cel care poartă responsabilitatea, întrucât el este – Bracton subliniază acest lucru în fraza următoare – *auctor iuris*:

> Puterea regelui trebuie să facă Lege, şi nu Pagube. Şi întrucât el este *auctor iuris*, nu ar trebui să apară circumstanţele pentru *iniuria* chiar în locul unde sunt create legile[198].

Bracton a declamat că era sarcina regelui să interpreteze legile, pentru că tot el le şi crea[199]. Iar Bracton, întocmai ca Frederic, a subliniat că originea şi protecţia Legii se află în aceeaşi mână, aceea a regelui[200]. Pe scurt, puterea regelui de a legifera deriva din Legea însăşi, mai precis din *lex regia* care îl făcea pe rege rege. Astfel, o Lege creatoare de regi şi un Rege creator de legi se condiţionau unul pe celălalt şi, cu aceasta, bine-cunoscutele relaţii dintre rege şi Lege apar din nou la Bracton: regele, fiul Legii, devine tatăl Legii. Este un tip de reciprocitate şi interdependenţă a Legii şi a Principelui care poate fi găsit, practic, în toate teoriile politico-juridice din acea perioadă.

În tratatul lui Bracton acest spirit se regăseşte în toate fragmentele rezervate regalităţii. Am putea fi înclinaţi să admirăm imparţialitatea judecătorului care încearcă să distribuie în mod egal elementele care îl restricţionează şi cele care îl exaltă pe rege. De fapt, restricţionarea şi exaltarea regelui par, totuşi, distribuite în mod egal doar pentru că erau interdependente; căci această restricţie creează şi justifică exaltarea sa: el este recunoscut ca „vicar al lui Dumnezeu" doar când şi unde acţionează „precum Dumnezeu", supunându-se Legii, care este atât a lui, cât şi a lui Dumnezeu.

> Regele nu are nici o altă putere cu excepţia acesteia derivate din Lege, întrucât el este vicarul lui Dumnezeu şi slujitorul Său pe pământ[201].

---

197. Vezi McIlwain, *Constitutionalism*, 71.
198. Bracton, f. 107, Schulz, 140 (A, 20): „Potestas itaque sua iuris est et non iniuriae, et cum ipse sit auctor iuris, non debet inde iniuriarum nasci occasio, unde iura nascuntur".
199. Bracton, f. 34, ed. Woodbine, II, 109: „[...] cum eius sit interpretari, cuius est condere". Regele nu este doar *auctor* şi *conditor legis*, ci şi *legis interpres* şi (vezi nota următoare) *protector*.
200. Bracton, f. 107 (Schulz, A, 7), Woodbine, II, 305: „et supervacuum esset, leges condere et iustitiam facere, nisi esset, qui leges tueretur". *Cf. Lib.aug.*, I, 31 (*supra*, n. 34): „[...] in eiusdem persona concurrentibus his duobus, iuris origine scilicet et tutela".
201. Bracton, f. 107 (Schulz, A, 16): „Nihil enim aliud potest rex, cum sit Dei minister et vicarius in terris, nisi id solum, quod de iure potest". *Cf.* Schulz, 147 *sqq.*

Un alt pasaj este şi mai elocvent şi mai edificator. Bracton începe prin a arăta că regele nu are nici un egal în regatul său, ca să nu mai vorbim despre un superior, iar apoi continuă:

> Regele însuşi trebuie să fie, nu sub Om, ci sub Dumnezeu şi Lege, pentru că Legea îl face pe rege [...]. Căci nu este nici un rege acolo unde domină voinţa arbitrară, şi nu Legea. Iar faptul că el ar trebui să fie *sub* Lege pentru că este vicarul lui Dumnezeu devine evident prin similitudinea cu Isus Christos în locul cui el guvernează pe pământ. Căci El, adevărata Îndurare a lui Dumnezeu, deşi având la dispoziţie mijloace nenumărate de a salva fără greş neamul omenesc, a ales mai presus de toate celelalte mijloace pe acela care ducea la distrugerea lucrării diavolului; adică nu forţa puterii, ci verbul Justiţiei şi, prin urmare, a vrut să fie sub Lege pentru a-i izbăvi pe aceia de sub Lege. Căci el nu a vrut să folosească forţa, ci raţiunea şi judecata[202].

„Christos sub Lege" este, desigur, un motiv citat şi reprezentat frecvent în artă. Anonimul Normand, de exemplu, s-a referit la supunerea lui Christos faţă de Lege pentru a demonstra superioritatea lui Tiberius în calitate de Caesar asupra lui Isus ca om[203]. Ioan din Salisbury a subliniat că *Rex regum* s-a supus Legii pentru că „în Lege se afla voinţa Sa"[204]. De la Orosius la Dante, autorii medievali au reflectat asupra presupusului fapt că Christos a ales să fie înscris „în calitate de *civis Romanus* în acel registru unic al neamului omenesc" şi, în acelaşi fel, a căzut pradă ca orice alt cetăţean roman unui judecător roman[205]. Rar, totuşi, sau chiar deloc, s-a întâmplat

---

202. Bracton, f. 5b, ed. Woodbine, II, 33. Schulz, 173, consideră că acest pasaj, pe care l-a pus în paranteze (p. 144, C, 4), este, „poate, o interpolare" întrucât „lunga paralelă teologică pare nelalocul ei". Nu înţeleg acest argument. Introducerea lui Bracton este plină de perspective şi paralele teologice, astfel că Maitland a remarcat: „El se înalţă mai sus chiar şi decât Azo" (*Bracton and Azo*, 15). Paralelele teologice nu sunt atât de rare la Bracton ca, doar pe această bază, presupunerea unei interpolări să fie justificată. Vezi *infra*, n. 212, pentru adăugirile „teologice" pe care Bracton le-a făcut la textul lui Azo.
203. *Supra*, cap. III, n. 25; vezi şi Pollock şi Maitland, I, 182, n. 3.
204. Policraticus, 523bc, Webb, 1, 252, 6 *sqq.*; *supra*, n. 52.
205. Vezi Orosius, *Adversus paganos*, VI, C. 20, ed. Zangemeister (*CSEL*, V), 418 *sq.*, pentru Christos în calitate de cetăţean roman. Argumentul a fost folosit destul de frecvent în Evul Mediu; vezi, *e.g.*, *Liber de unitate Ecclesiae*, I, c. 3, *MGH*, *LdL*, II, 188, 7; Dante, *De Monarchia*, II, c. 12; *Purg.*, XXXII, 102. Pentru eforturile de a-l „romaniza" pe Christos şi de a-l „creştina" pe Augustus, vezi extraordinara discuţie a lui Erik Peterson, „Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie", *Hochland*, XXX (1933), 289 *sqq.* Înscrierea lui Christos era un subiect familiar atât în artă (C. Diehl, *Manuel d'art byzantin* [ed. a II-a, Paris, 1925], II, 797 [fig. 394], 832 [fig. 415]), cât şi în literatură: scribul legatului roman Quirinus, întrebând-o pe Maria cine era tatăl copilului, a primit răspunsul „Dumnezeu este tatăl lui"; în consecinţă, scribul l-a trecut pe copil în registru drept „Fiul lui Dumnezeu". Vezi, *e.g.*, Ioan din Euboea, *Sermo in conceptionem Deiparae*, c. 18, *PGr*, XCVI, 1489. Bracton menţionează un *singulare privilegium* al Fecioarei Maria de a fi *supra legem* deşi, în modestia ei, ea s-a supus de bunăvoie *legalibus institutis*. Nu cunosc istoria acestui privilegiu, care este menţionat în actele Conciliului de la Trento, *Sessio* VI, *canon* 23, unde se spune că nici

ca acel concept christocentric timpuriu al regalităţii să fie folosit pentru a se demonstra o asemănare cu Christos a regelui uns, pe motiv că atât regele, cât şi Christos erau supuşi Legii, având în vedere că argumente similare pot fi găsite în ceea ce-l priveşte pe papă, despre care se spunea că plăteşte banii de tribut întocmai precum Christos[206]. Comparaţia lui Bracton insinua – într-adevăr în cea mai pură tradiţie medievală – că doar *servus legis* putea fi sau putea deveni şi *dominus legis*. Aceasta sugera mai departe că regele era deasupra tuturor celorlalţi ca *vicarius Dei* doar dacă şi în măsura în care se supusese Legii precum Însuşi Fiul şi toate prerogativele regale depindeau de recunoaşterea de către rege a faptului că era supus Legii care îi acorda chiar acele prerogative. În acest caz, într-adevăr,

> regele nu va avea vreun egal, nemaivorbind despre un superior, mai ales când aduce la îndeplinire Justiţia, ca să se poată spune cu adevărat despre el că „Mare este Domnul nostru şi mare este tăria Lui" [Psalmi 146, 5], deşi, atunci când i se face dreptate [ca reclamant], el se aseamănă cu cel mai neînsemnat om din regatul său[207].

Regele, deşi fără egal ca vicar al lui Dumnezeu, este totuşi supus Legii şi va fi tocmai precum cel mai neînsemnat dintre supuşii săi în faţa judecătorului – desigur, doar atunci când este el însuşi reclamant, căci era învestit cu prerogativa să nu poată fi întreprinsă nici o acţiune împotriva regelui[208].

Metoda lui Bracton este întotdeauna aceeaşi: înălţare prin limitare, limitarea însăşi decurgând din înălţarea regelui, din vicariatul său divin, pe care regele l-ar pune în pericol dacă nu ar fi limitat şi supus Legii. Această metodă ar putea fi numită dialectică. Se bazează, pe de o parte, pe logica faptului că nu poate exista o „Prerogativă" autentică fără supunerea faţă de Lege şi, pe de altă parte, că un statut juridic deasupra Legii putea să existe în mod legitim doar dacă exista şi un statut juridic sub Lege. Regele supus Legii, aşadar, devine *ipso facto* un „vicar al lui Dumnezeu"; el devine un legiuitor (*auctor iuris*) deasupra Legii şi în concordanţă cu Legea; şi devine exponentul responsabil al legilor existente şi al acţiunilor regale

---

un om nu poate evita în timpul vieţii păcatele obişnuite „nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia". Vezi H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Freiburg, 1937), 298, nr. 833.

206. Două pasaje din *Decretum*-ul lui Gratian erau citate de obicei în acest context: c. 10, C. XXV, q. 1, şi c. 22, C. XXIIII, q. 8, ed. Friedberg, I, 1009 şi 961. Vezi, *e.g.*, Marinus de Caramanico, *Prooem. in Const.*, ed. Cervone, p. xxxiv, ed. Calasso, *Glossatori*, 186, 47 *sqq.*: „Papa etiam regi obsequitur et ei se subesse fatetur [...]. Et ipse Christus Dei filius terreno regi subditum se ostendit qui cum pro se solvi tributum faceret [...]". Canoniştii împărtăşeau această opinie; vezi, *e.g.*, glosa la c. 10, C. XXV, q. 1, *v. subditos* (o glosă a lui Johannes de Fantutiis[?]).

207. Bracton, f. 107 (Schulz, A, 11-13), Woodbine, II, 305; vezi fol. 5b, Woodbine, II, 33: regele este „minimus, vel quasi, in iudicio suscipiendo".

208. Pentru rege ca reclamant, *cf.* Schulz, 149; Pollock şi Maitland, I, 515 *sqq.* Pentru istoria imunităţii Coroanei şi pentru statutul de reclamant în Anglia, vezi Robert D. Watkins, *The State as a Party Litigant* (Johns Hopkins diss., Baltimore, 1927).

care nu puteau fi puse în discuţie de oficiali sau persoane private[209]. Căci dacă regele nu respecta Legea, nu era deloc un rege, ci un tiran[210].

Teoria politică a lui Bracton pivota în jurul acestor aparente contradicţii. Având în vedere sistemul de drept medieval, cu dualismul Legilor Pozitivă şi Divină, o altă teorie politică raţională diferită de cea alcătuită de Ioan din Salisbury, Frederic al II-lea sau Bracton probabil nu s-ar fi putut dezvolta deloc. Într-un fel sau altul, ar fi condus întotdeauna la conceptul unui conducător care era în acelaşi timp „sub şi deasupra Legii" sau era „părinte şi fiu al Justiţiei" ori „imaginea şi slujitorul Echităţii". Şi regele englez din tratatul lui Bracton apare *et maior et minor se ipso*.

---

209. Pentru rege ca *auctor iuris*, vezi *supra*, nn. 198 *sq.* Interpretarea legilor (*supra*, n. 199) îi aparţinea, desigur, tot regelui; Bracton, f. 34, Woodbine, II, 109: „De cartis vero regiis *et factis regum* non debent nec possunt iustitiarii nec privatae personae disputare, nec etiam, si in *illis* dubitatio oriatur, possunt *eam* interpretari. Etiam in dubiis et obscuris [...] domini regis erit expectanda interpretatio et voluntas, cum eius sit interpretari cuius est condere". Schulz, 173, pune cuvintele *et factis regum* în paranteze pentru că „trebuie să fi fost inserate". Mai mult, el afirmă că *illa* (mai sus: *illis*) şi *eam* „arată că, iniţial, doar *cartae* fuseseră menţionate". Mi-e greu să cred această argumentaţie. Cuvântul *eam* se referă în mod clar la *dubitatio*, iar cuvântul precedând *dubitatio* nu este *illa*, ci *illis* (cel puţin în conformitate cu, ca să spunem aşa, textul standard al lui Woodbine, care, într-adevăr, nu a menţionat în aparatul său critic termenul *illa* găsit în ediţia lui Sir Travers Twyss [Roll Series, Londra, 1878], I, 268). Nu există raţiuni gramaticale care să justifice presupunerea unei inserări. Mai mult, *et factis regum* este raţional. Cf. *Lib.aug.*, I, 4, ed. Cervone, 15: „Est enim pars sacrilegii disputare de eius iudiciis, *factis* et constitutionibus atque consiliis [...]". Frederic al II-lea a repetat aproape *verbatim* Assiza XVII din „Assizele de la Vatican" şi Assiza XI din „Colecţia Cassino" a regelui Roger al II-lea al Siciliei; vezi Brandileone, *Diritto Romano*, 103 şi 122; Niese, *Gesetzgebung*, 66. Aceasta era lectura curentă; vezi, *e.g.*, Rudolf M. Kloos, „Ein Brief des Petrus de Prece zum Tode Friedrichs II.", *DA*, XIII (1957), unde un notar imperial scrie: „[...] eo quod sacrilegii quodammodo censetur ad instar *de factis principum* disputare". Sursa acestor legi este *C.* 9, 29, 2, un decret al împăraţilor Gratian, Valentinian şi Theodosius, adresat în 385 lui *praefectus Urbi* Symmachus: „Disputari de principali iudicio non oportet; sacrilegii enim instar est dubitare, an is dignus sit, quem imperator elegerit". Cuvântul *facta* nu apare nici aici, nici în decretul conex *C.* 12, 17, 1, sau în *Cod.Theod.* 1, 6, 9. Apare, totuşi, în adaptările siciliană şi engleză ale decretului imperial, cea siciliană fiind cu un secol mai veche (fusese emisă din nou în 1231). În cele din urmă, Schulz remarcă: „*Regum* în loc de *regis* atrage atenţia" şi îşi exprimă din nou convingerea unei inserări. Eu nu cred acest lucru. Titlul *Lib.aug.*, I, 4, este citit: „Ut nullus se intromittat *de factis* seu consillis *regum*". Pluralul s-ar fi putut strecura în text întrucât *C.* 9, 29, 2, are titlul: *Idem AAA. (= Augusti) ad Symmachum pu.* (= *praefectum Urbi*); iar pluralitatea bizantină a împăraţilor a influenţat frecvent *scriptoria* şi cancelariile din sudul Italiei; vezi Ladner, „Portraits of Emperors", *Speculum*, XVII, 189 *sqq.* Pluralul, totuşi, avea sens întrucât generaliza afirmaţia şi o făcea să se refere şi la foştii regi; însemna: „acţiunile regilor nu vor fi disputate", iar acesta este sensul şi la Bracton: „cartele şi acţiunile regale nu vor fi disputate". Cum se explică similitudinile dintre Bracton şi codurile de legi siciliene este o altă problemă; totuşi, atunci când Bracton şi-a scris tratatul, Anglia era plină de sicilieni; vezi studiul meu „Petrus de Vinea in England", 74 *sqq.*, 81 *sqq.*, şi, de asemenea, articolul meu în curs de apariţie „The Prologue to *Fleta* and the School of Petrus de Vinea", *Speculum*, XXXII (1957).

210. Pentru „rege şi tiran", vezi Schulz, 151 *sqq.*, care a adunat materialul esenţial.

Comparaţia făcută de Bracton între rege şi Christos smerit în faţa judecătorului roman ar putea să ne conducă spre o altă problemă a viziunii lui Bracton asupra regalităţii, o problemă de „christologie" politică. El scrie:

> Pentru acest scop, el a fost creat şi ales rege, ca să poată împărţi dreptatea tuturor, iar în el să fie aşezat Domnul [Psalmi 9, 4, şi 88, 14] şi prin el Domnul să-şi desluşească judecata [III Regi 3, 11][211].

Rezultă din pasajele biblice, pe care le citează Bracton, că „Domnul" care sălăşluieşte în rege şi aduce la îndeplinire justiţia prin intermediul regelui este Dumnezeu-Tatăl, mai degrabă decât Fiul, deşi este adevărat că în Evul Mediu târziu devine din ce în ce mai greu să se facă distincţie între prima şi cea de-a doua persoană a Trinităţii. Totuşi, în tratatul lui Bracton, regele pare să fie numit aproape consecvent *vicarius Dei*, şi nu *vicarius Christi*, dacă exceptăm comparaţiile cu Christos supunându-se în calitate de om judecătorului roman. De fapt, vicariatul Fiului lui Dumnezeu a fost rezervat altora de Bracton. În introducerea sa, Bracton a discutat, în concordanţă deplină cu regulile retoricii juridice şi *ars dictandi*, „utilitatea" tratatului său. În general, el s-a limitat să îl copieze pe Azo aproape cuvânt cu cuvânt. Totuşi, el a adăugat câteva cuvinte semnificative (cu italice aici), atunci când a scris:

> Folosul [tratatului] este acela că îi înnobilează pe ucenici, şi le dublează onorurile şi profiturile, şi îi face să conducă în regat, şi să stea în sala regală, *chiar pe locul regelui, adică pe tronul lui Dumnezeu*, judecând triburi şi naţiuni, reclamanţi şi acuzaţi din rîndul nobililor, *în locul regelui, cvasi-locul lui Isus Christos, întrucât regele este vicarul lui Dumnezeu*[212].

Ceea ce Bracton a adăugat la Azo sunt câteva sintagme, aparent edificatoare, despre Tronul lui Dumnezeu pe care îl ocupa regele[213]. A doua adăugire, de la

---

211. Bracton, f. 107 (Schulz, A, 3-4), Woodbine, II, 305: „Ad hoc autem, creatus est rex et electus, ut iustitiam faciat universis, et ut in eo Dominus sedeat et per ipsum sua iudicia discernat".

212. „Utilitas autem est, quia nobilitat addiscentes et honores conduplicat et profectus, et facit eos principari in regno et sedere in aula regia et in sede ipsius regis quasi throno Dei, tribus et nationes, actores et reos ordine dominabili iudicantes, vice regis quasi vice Ihesu Christi, cum rex sit vicarius Del. Iudicia enim non sunt hominis sed Dei [...]". Bracton, f. 1b, Woodbine, II, 20. Pentru o comparaţie cu Azo, vezi Maitland, *Bracton and Azo*, 3 şi 7, şi notele de la p. 15.

213. Numind metaforic tronul regal drept tron al lui Dumnezeu, Bracton respectă tradiţia; vezi, *e.g.*, Anonimul Normand, *MGH*, *LdL*, III, 669, 45, şi 670, 1 *sq.* Se pare că lui Bracton i-a plăcut acea analogie, întrucât a repetat-o de câteva ori; vezi f. 1b, Woodbine, II, 21: „Sedem quidem iudicandi, quae est quasi thronus Dei, non praesumat quis ascendere insipiens et indoctus [...], ne ex alto corruat quasi a throno dei, qui volare inceperit antequam pennas assumat". Din nou, Bracton a adăugat fraza *quasi a throno Dei* la o

sfârşitul pasajului, este legată de prima şi, deşi pare derutant, de fapt nu este deloc aşa. În întreaga secţiune, regele apare ca un *vice Dei*, în locul lui Dumnezeu şi pe tronul lui Dumnezeu. Din contra, de exemplu, miniatura ottoniană (fig. 5) îl înfăţişa pe împărat în locul lui Christos şi pe tronul lui Christos. Totuşi, în a doua adiţie la textul lui Azo, Bracton face o distincţie foarte clară între Tatăl şi Fiul. El spune că acei *vice regis* – adică judecătorii regali – acţionează în calitate de *quasi vice Jesu Christi*, în timp ce regele ca vicar al lui Dumnezeu acţionează *quasi vice Dei*. Cu alte cuvinte, judecătorii îi ţin locul Fiului lui Dumnezeu, în timp ce regele îl ţine pe cel al lui Dumnezeu-Tatăl[214].

Această diferenţiere este într-adevăr de mai mare interes decât ar părea la prima vedere, întrucât pare să reflecte o doctrină cu o semnificaţie specifică pentru Anglia medievală. Era probabil aşa-numitul „Ambrosiaster", care a creat formula în secolul al IV-lea: *Dei imaginem habet rex, sicut et episcopus Christi*[215]. Această doctrină – regele ca antitip al lui Dumnezeu-Tatăl, iar episcopul reprezentându-l pe Dumnezeu-Fiul – reapare mai frecvent în arealul englez, fără a fi înregistrată şi în alte locuri. A fost citată de un învăţat englez, Cathwulf, într-o scrisoare către Carol cel Mare[216]. Apare, fără ezitare, în tratatul Anonimului Normand, deşi într-o variantă mai christocentrică: „Preotul prefigurează o natură în Christos, cea a omului; regele, pe cealaltă, a lui Dumnezeu"[217]. În fine, doctrina completă, care mai târziu va fi reiterată de John Wycliffe[218], se găseşte, în jurul anului 1100, în tratatul lui Hugo de

---

metaforă (căderea celui care încearcă să zboare înainte ca penele să-i fi crescut) pe care a împrumutat-o de la Azo şi care este tipică pentru limbajul maeştrilor bolognezi ai lui *ars dictandi*; vezi, pentru Toma din Capua, Guido Faba şi *Formularium* al lui Arnold din Protzan, studiul meu „Guido Faba", 280, n. 1. Se observă că, în pasajele sale mai literare şi mai puţin tehnice, Bracton foloseşte numeroase analogii derivate din *dictamen*-urile bologneze, deşi se poate să fi împrumutat cea mai mare parte a acestui material de la jurişti.

214. În alte pasaje (*supra*, n. 213), Bracton numeşte scaunul judecătorului „tronul lui Dumnezeu" fără vreo referire specială la rege. Într-un spirit similar, John Fortescue, *De laudibus*, c. III şi VIII, ed. Chrimes, pp. 8, 22, citează II Cronici 19, 6, unde Iosafat, Regele lui Iuda, „praecipiens iudicibus, «Videte, ait, quid faciatis; non enim hominis exercetis iudicium sed Domini»". Vezi şi *supra*, n. 102.

215. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, c. XXXV, ed. A. Souter, *CSEL*, 50 (1908), 63.

216. Vezi *supra*, cap. III, n. 84.

217. *MGH, LdL*, III, 667, 8 *sqq.* (*supra*, cap. III, n. 30); vezi şi p. 663, 11 *sq.*, unde eternitatea deplină este asociată doar cu Christosul regal, şi nu cu cel sacerdotal: „Ipse Christus rex est iusticie, qui ab eterno regnat, et regnabit in eternum *et ultra.* Qui sacerdos dicitur in eternum, *non ultra*. Neque enim in eterno vel ultra eternum sacerdotium erit necessarium". Echivalarea lui Christos uman cu funcţia sacerdotală este una dintre tradiţiile cele mai vechi şi tot astfel este conceptul lui Dumnezeu-Tatăl ca rege; vezi, *e.g.*, Augustin, *In Psalmos*, CIX, 4, *PL*, XXXVII, 1459; sau, pentru sfera engleză, Beda, *Retractatio*, II, 36, care păşeşte pe urmele lui Isidor, *Etym.*, VII, 2, 2; *cf.* M.L.W. Laistner, *Bedae Venerabilis Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio* (Cambridge, Mass., 1939), 105.

218. Wycliffe, *Tractatus de officio regis*, ed. A.W. Pollard şi C. Sayle (Londra, 1887), 13 şi 137; de asemenea *De fide catholica*, c. 1, în Wycliffe, *Opera minora*, ed. J. Loserth (Londra, 1913), 102. *Cf.* W. Kleinecke, *Englische Fürstenspiegel* (Halle, 1937), 82, n. 5; F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht* (Leipzig, 1915), 112, n. 198, şi 119: „Die

Fleury, *De regia potestate et sacerdotali dignitate*, scris pentru şi dedicat lui Henric I al Angliei. Călugărul din Fleury a scris:

> Cu adevărat, în regatul său, regele pare să ţină locul lui Dumnezeu-Tatăl, iar episcopul pe cel al lui Christos. Toţi episcopii, prin urmare, ar trebui să fie pe drept supuşi regelui, tot aşa cum Fiul este supus Tatălui – nu conform cu natura sa, ci cu rangul său[219].

Episcopii guvernează aşadar *vice Jesu Christi* în timp ce regele conduce *vice Dei*.

Este foarte improbabil ca tratatul Anonimului Normand să îi fi fost cunoscut lui Bracton; dar pamfletul lui Hugo de Fleury se poate să fi trecut prin faţa ochilor lui[220]. În orice caz, în opera lui Bracton, doctrina *rex imago Dei, sacerdos Christi* a fost preschimbată în *rex imago Dei, judex Christi*. A fost transferată din sfera teologică în cea juridică, de la clerici la funcţionarii dreptului sau de la *sacerdotes Ecclesiae* la *sacerdotes Iustitiae*[221]. „Preoţii Justiţiei" sunt cei care acţionează acum după chipul şi asemănarea judecătorului Christos, devenind „părtaşi ai tronului" Tatălui, reprezentat pe pământ prin *vicarius Dei* regal.

De aceea, în opera lui Bracton, regele este mai înainte de toate vicarul lui Dumnezeu. Totuşi, trebuie să ne amintim că, în calitate de *vicarius Dei*, regele este considerat a fi şi un antitip al umilului Christos, a cărui umanitate a fost supusă Legii şi unui judecător roman. Cu alte cuvinte, regele împreună cu judecătorii săi îl reprezentau pe Dumnezeu-Tatăl alături de divinul Christos pe Tronul Cerurilor; dar tot regele este şi antitipul omului Christos atunci când nu este judecătorul, ci cel care se supune Legii. El este în acelaşi timp asemenea lui Dumnezeu deasupra Legii atunci când judecă, legiferează şi interpretează Legea şi este, întocmai precum Fiul sau orice om obişnuit, sub Lege, pentru că şi el, la rândul său, se supune Legii. Ne dăm seama că substratul christologic, prevalent în miniatura ottoniană şi în tratatul Anonimului Normand şi încă perceptibil în *Liber augustalis* a lui Frederic al II-lea, se observă şi în opera lui Bracton. Ar putea fi identificat în izbucnirea furioasă a contesei de Arundel, care l-a înfruntat în mod deschis pe regele Henric al III-lea: „Oh, stăpâne Rege, de ce îţi întorci faţa de la Justiţie? [...] La mijloc, între Dumnezeu şi noi, tu eşti aşezat [*medius inter Deum et nos constitueris*], dar nici pe tine şi nici pe noi nu ne conduci cu chibzuinţă"[222].

Pentru a rezuma: regele bractonian deţinea o poziţie dublă, deasupra şi sub Lege. În această privinţă, el poate părea comparabil cu Frederic al II-lea. Dar asemănarea,

---

Gedanken des Anonymus von York, in ihrer Zeit fast ketzerisch, triumphierten an der Schwelle der Neuzeit".

219. *MGH*, *LdL*, II, 468, de asemenea 472, 33, şi 490, 6.
220. Schulz, 137 şi 148.
221. Bracton, f. 3, Woodbine, II, 24, citează faimosul pasaj din *D.* 1, 1, 1, 1, urmându-l pe Azo; vezi Maitland, *Bracton and Azo*, 24. Vezi şi Fortescue, *De laudibus*, c. III, ed. Chrimes, 8.
222. Matthew Paris, *Chronica maiora* (*ad a.* 1252), ed. Luard, V, 336. Există, către final, o anumită similitudine între strigătul contesei şi *addicio de cartis*. Datorez informaţia despre acest pasaj profesorului B.C. Keeney, de la Brown University.

dacă există, ar fi destul de superficială. Împăratul, chiar şi atunci când se supunea teoretic puterii directoare a Raţiunii, care anticipa într-o oarecare măsură Raţiunea de Stat de mai târziu, rămânea de fapt şi în mod indiscutabil deasupra Legii, în timp ce în Anglia lui Bracton, regele *sub lege* era destinat să aibă un înţeles concret şi bine definit, deşi nu întotdeauna foarte clar conturat. Mai mult, importantele eforturi de a defini statutul regelui „sub Lege" au dat naştere, în consecinţă, celorlalte eforturi, anume de a defini în ce privinţe era – şi în mod necesar trebuia să fie – şi „deasupra Legii". Către sfârşitul secolului, judecătorii regali argumentau în frecvent citatul caz al lui *Humphrey de Bohun* v *Gilbert de Clare* (1292) că

> pentru folosul comun, [regele] este în multe cazuri, prin privilegiul său, deasupra legilor şi obiceiurilor recunoscute pe acest tărâm [...]. Dar Stăpânul Rege este şi îndatorat justiţiei, în ochii tuturor celor din regatul său[223].

Aici, însăşi tribunalul regelui pare să fi ajuns la o auto-contradicţie, afirmând că privilegiul îl plasează uneori pe rege deasupra legilor, în timp ce, în alte cazuri, el era un *debitor iustitiae*, adică sub Lege. Din nou ni se aminteşte de datoria Caesarului de a fi în acelaşi timp „părinte şi fiu al Justiţiei". Totuşi, cea mai autentică versiune engleză a acestei formule lapidare ar trebui căutată într-o direcţie total diferită, în nu mai puţin lapidara formulă din faimosul act *Praecipe Henrico Regi Angliae* – o scrisoare în care se pare că *R*egele Henric al III-lea i-a poruncit *r*egelui Henric al III-lea să remedieze prin slujbaşii săi o anumită faptă sau, dacă nu, să spună de ce a refuzat să facă aceasta[224]. Acest act, pe care un jurist din secolul al XIV-lea a pretins că l-ar fi văzut, era – dacă într-adevăr a existat – fie o glumă, fie un exerciţiu copilăresc al perioadei Războiului Baronilor, căci nici o acţiune nu putea fi întreprinsă

---

223. *Rotuli Parlamentorum*, I, 71: „[rex] qui pro communi utilitate per prerogativam suam in multis casibus est supra leges et consuetudines in regno suo usitatas"; şi p. 74: „dominus rex qui est omnibus et singulis de regno suo iusticie debitor". *Cf.* E.C. Lodge şi G.A. Thornton, *English Constitutional Documents, 1307-1485* (Cambridge, 1935), 9. Termenul *debitor iustitiae* pare să derive dintr-o decretală a lui Inocenţiu al III-lea (c. 11 X 2, 2, ed. Friedberg, II, 251) şi a fost adesea repetat; vezi, *e.g.*, Andreas de Isernia, *Usus feudorum*, fol. 235v (*De prohibita feudi alien.*, § *Quoniam inter dominum*, n. 5: „Princeps quidem est debitor iustitiae"), şi fol. 301 (*Quae sunt regalia*, § *Ad Iustitiam*, n. 64: „Quia sunt debitores iustitiae Principes et praelati"). „Regele mai presus de lege" şi-a găsit apărători în diverse straturi ale societăţii; vezi, *e.g.*, G.O. Sayles, *Select Cases in the Court of King's Bench under Edward I* (Selden Society, LVIII; Londra, 1939), III, xli; *cf.* xlviii. Dintr-un punct de vedere complet diferit, Walter Burley scria în *Commentary on Aristotle's Politics* (în jurul anului 1338): „Est enim rex supra legem et supra se ipsum"; vezi Cranz, *Aristotelianism*, 166 *sq.*

224. Pollock şi Maitland, I, 516 *sqq.*; documentul, exagerat de un anume *Praecipe Jacobo Regi*, a fost ridiculizat de Francis Bacon, „Argument on the Writ *De non procedendo rege inconsulto*", *Works*, ed. Spedding (Londra, 1870), VII, 694. Vezi, pentru întreaga problemă, L. Ehrlich, *Proceedings against the Crown, 1226-1377* (Oxford, 1921); de asemenea, R.D. Watkins, *The State as a Party Litigant* (Baltimore, 1927), 5 *sqq.*; pentru istoria documentului în sine, vezi Fritz Schulz, „The Writ *Precipe quod reddat* and its Continental Models", *Juridical Review*, LIV (1952), 1 *sqq.*

împotriva regelui, care nu putea fi chemat în judecată. Totuşi, acest produs comic înfăţişează în modul cel mai izbitor ideea unui rege care era deasupra şi sub Lege, atât superior, cât şi inferior sieşi. Mai mult, oamenii din Anglia de la mijlocul secolului al XIII-lea sigur şi-au imaginat acte în care Regele poruncea regelui. Până la urmă, magistrul Simon, Normandul, un înalt slujbaş regal, a fost înlocuit – dacă putem avea încredere în Matthew Paris – pentru că a refuzat să pecetluiască o cartă *contra coronam domini regis*, pe care regele dorea să o emită, dar pe care slujbaşul a considerat-o contrară Coroanei şi intereselor sale şi, prin urmare, contrară şi jurământului slujbaşului[225]. În monarhia siciliană a lui Frederic, nu ar fi fost posibil un asemenea incident. Domeniul administraţiei, al practicii juridice, mai degrabă decât cel al teoriei juridice, este locul în care va trebui să căutăm *alter ego*-ul impersonal al regelui.

Christus-fiscus

În opera lui Bracton, reflecţiile christologice erau periferice. Gândirea lui şi adevăratul său interes gravitau în jurul chestiunilor juridice, administrative şi constituţionale, mai degrabă decât în jurul ideilor metafizice şi al distincţiilor teologice. Cu toate acestea, însă, este incontestabil că în epoca lui Bracton se dezvoltau anumite teologisme ale statului pe care nu ne-am aştepta să le întâlnim în acel areal juridic şi constituţional sobru al cărui exponent era Bracton. Totuşi, găsim şi acolo formule aparent iraţionale. Pe de o parte, ele erau rezultatul adaptării gândirii şi limbajului teologic la noile condiţii ale statului secular şi, pe de altă parte, al instaurării unei sfere publice impersonale care a apărut din necesităţile propriu-zise ale comunităţii însăşi a regatului.

Formula *Nullum tempus currit contra regem*, „Timpul nu curge împotriva regelui", este interesantă în mod special datorită implicării ideii de perenitate sau de perpetuitate supra-personală. Formula însăşi presupune existenţa conceptuală a cel puţin două noţiuni, „prescripţie" şi „inalienabilitate". Prescripţie însemna de obicei pierdere, precum corespondentul ei „uzucapiune" însemna de obicei achiziţie, a unui titlu sau drept de proprietate pentru o posesie paşnică, neîntreruptă şi necontestată, de bună credinţă, de-a lungul unei perioade de timp variabile, lungă sau scurtă, definită prin lege. Judecătorii regali englezi din secolul al XII-lea erau cu siguranţă familiarizaţi cu conceptul juridic de prescripţie, care avea o importanţă majoră în Dreptul Canonic şi căruia Gratian i-a dedicat în *Decretum* o întreagă secţiune asupra căreia decretiştii au făcut comentarii în repetate rânduri. Însă judecătorii englezi nu au considerat necesar să reflecteze asupra ideii de prescripţie, întrucât nu par să o menţioneze deloc[226].

225. Sir Maurice Powicke, *King Henry III and the Lord Edward* (Oxford, 1947), II, 780 *sqq.*

226. Pasaje referitoare la prescripţie adunate de Gratian (C. XVI , q. 3, ed. Friedberg, I, 788 *sqq.*) pot fi deja găsite, cu puţine excepţii, în lucrările lui Ivo de Chartres şi ale altora. Pentru Canoniştii englezi, vezi Stephan Kuttner şi Eleanor Rathbone, „Anglo-Norman Canonists of the Twelfth Century", *Traditio*, VII (1949-51), 279-358, şi, pentru prescripţie,

Indiferenţa faţă de prescripţie s-a schimbat în secolul următor: Bracton s-a ocupat în mod repetat şi într-o manieră savantă de principiul *Longa possesio parit ius*, „Posesiunea îndelungată creează drept". Influenţa dreptului roman asupra lui Bracton este dezvăluită de termenul tehnic *Usucapio*, aflat în titlul capitolului în care discuta problema prescripţiei; dar acest lucru nu ne interesează aici[227]. Ceea ce contează este faptul că, în epoca sa, reflecţiile asupra revendicărilor de posesie prescriptivă deveniseră importante pentru judecătorii regali. De fapt, prescripţia a devenit actuală în cadrul sferei publice de îndată ce un anumit ansamblu de pământuri şi drepturi regale au fost puse deoparte ca „inalienabile". În acel moment, prescripţia şi efectele prescriptive ale timpului au dobândit o importanţă considerabilă pentru că se confruntau sau s-ar fi putut confrunta cu noţiunea de inalienabilitate. Cu alte cuvinte, judecătorii regali aveau de-a face în mod frecvent cu situaţii în care trebuiau să decidă nu doar dacă o persoană privată putea în mod legal să pretindă posesia prin prescripţie, dar şi în ce măsură asemenea pretenţii ar fi afectat drepturile regale şi pământurile care erau declarate drept „inalienabile". De aceea, conceptul de inalienabilitate a pământurilor şi drepturilor regale, împreună cu cel de prescripţie au constituit premisa pentru formula *Nullum tempus currit contra regem*, prin care pretenţiile prescriptive private pentru proprietatea inalienabilă a Coroanei erau anulate.

S-a observat adesea că principiul inalienabilităţii, implicând existenţa unor anumite drepturi imprescriptibile ale Coroanei, s-a dezvoltat lent şi cu multă reţinere pe continent[228]. În Anglia, de asemenea, primul document oficial afirmând cu claritate

---

pp. 345, 354, 355. Se pare că era un loc comun faptul că „prescripţia era necunoscută în vechea lege engleză şi de asemenea lui Glanvil", după cum a arătat Carl Güterbock, *Bracton and his Relations to the Roman Law*, trad. în limba engleză de Brinton Coxe (Philadelphia, 1866), 118 *sqq.*; *cf.* Pollock şi Maitland, II, 140 *sqq.* („Legea noastră medievală nu cunoştea prescripţia achizitivă a pământului."). Nu am reuşit să verific originea formulei *Nullum tempus currit contra regem* (sau *occurrit regi*), deşi pot fi găsite sintagme similare în *Decretum*-ul lui Gratian (c. 14, C. XVI, q. 3); civiliştii şi feudiştii sunt de obicei mai specifici: „centenaria praescriptio currit contra fiscum" (Andreas de Isernia, *Usus feudorum* despre *Prohibita feudi alienatio per Fredericum*, n. 51, fol. 271v) sau „nulla praescriptio currit contra fiscum regium nisi centenaria" (Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, III, 31, n. 4, fol. 186); nu am identificat nici o paralelă exactă a formulei bractoniene.

227. Vezi, în primul rând, Bracton, fol. 52, Woodbine, II, 157: „Longa enim possessio sicut mater ius parit possidendi"; de asemenea, fol. 40, 43a, 45b, Woodbine, II, 126, 134, 140 şi *passim*, Güterbock, *Bracton*, 118; W.S. Holdsworth, *A History of English Law* (ed. a III-a, Londra, 1923), II, 284; Pollock şi Maitland, II, 141 *sqq.*

228. Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge, I: Bilan du XIII^e siècle* (Viena, 1934), 158, n. 23, observă că ideea inalienabilităţii drepturilor statului „a été une des plus lentes à pénétrer". Pentru câteva observaţii asupra evoluţiei de pe continent, vezi Schramm, *English Coronation*, 198 *sq.*, şi „Das kastilische Königtum in der Zeit Alfonsos des Weisen", *Festschrift Edmund E. Stengel* (Münster şi Köln, 1952), 406; pentru Spania, de asemenea, Gifford Davis, „The Incipient Sentiment of Nationality in Mediaeval Castile: The Patrimonio real", *Speculum*, XII (1937), 351-358. Clauza de inalienabilitate a fost adăugată la jurământul de încoronare francez de abia în 1365 (Schramm, *König von Frankreich*, I, 237 *sq.*, nn. 1 şi 7), dar principiul era mult mai vechi. Vezi, în general, articolul meu „Inalienability", *Speculum*, XXIX (1954), 488-502, şi cel mai recent

şi succint că domeniul regal era inalienabil a apătut relativ târziu : Jurământul Consilierilor, conţinând clauza „La fel, nu voi consimţi la înstrăinarea nici unuia dintre acele lucruri care aparţin domeniului străvechi al Coroanei", datează din anul 1257, adică din epoca lui Bracton[229]. Totuşi, acest lucru nu înseamnă că însuşi principiul non-înstrăinării nu existase mai înainte ; el s-a dezvoltat în Anglia mult mai devreme decât pe continent. Desigur, este adevărat că în prima jumătate a secolului al XII-lea conceptul de inalienabilitate era complet absent din practica guvernamentală engleză. Totuşi, a survenit o schimbare odată cu urcarea pe tron a lui Henric al II-lea, a cărui consolidare a domeniului regal şi celelalte reforme juridice şi administrative ale sale au condus la înţelegerea faptului că anumite drepturi şi pământuri domeniale erau inalienabile[230]. Cele două sisteme juridice, Roman şi Canonic, au fost factori ce au contribuit la clarificarea ideii de inalienabilitate a proprietăţii statului[231] ; dar factorul esenţial a fost faptul că Henric al II-lea a creat *de facto* un complex inalienabil de drepturi şi pământuri care, mai târziu, în secolul al XIII-lea, a devenit cunoscut drept „domeniul străvechi" şi care a format, în limbajul dreptului roman, *bona publica* sau proprietatea fiscală a regatului[232]. Mai mult, simpla existenţă a „domeniului străvechi" – un compus supra-personal de drepturi şi pământuri care erau separate de regele individual şi în nici un caz proprietatea sa privată – a conferit substanţă noţiunii unei „Coroane" impersonale, care s-a dezvoltat simultan[233]. Slujbaşii lui Henric al II-lea erau obligaţi să facă distincţie din punct de vedere administrativ „între pământurile aparţinând monarhiei prin drept feudal şi pământurile care constituiau domeniul regal al regelui sau al Coroanei"[234]. Rezultatul acestei evoluţii poate fi observat într-o propunere neoficială făcută chiar la începutul secolului al XIII-lea. Notându-şi ideile cu privire la ce ar fi trebuit să conţină jurământul de

---

studiu pe acest subiect : Peter N. Riesenberg, *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought* (New York, 1956).

229. J.F. Baldwin, *The King's Council in England during the Middle Ages* (Oxford, 1913), 346, §3 ; Powicke, *King Henry III*, I, 336 *sq.* ; Robert S. Hoyt, *The Royal Demesne in English Constitutional History : 1066-1272* (Ithaca, f.a., 1950), 162, una dintre cele mai importante şi informative discuţii a problemelor atinse aici.

230. Hoyt, *Demesne*, 84 *sqq.*, 123 *sq.*

231. Pentru influenţa Dreptului Canonic, vezi articolul meu „Inalienability", 498 *sqq.* Desigur, dreptul civil clarifica diferenţa dintre *patrimonium* şi *fiscus* ; dar primele reflecţii asupra inalienabilităţii par să fi emanat dintr-o problemă mai puţin tehnică, adică de la cuvântul *augustus* care era discutat în mod tradiţional împreună cu celelalte titluri ale lui Iustinian (*perpetuus*, *sacratissimus* etc.) ; vezi, *e.g.*, Fitting, *Jurist. Schriften*, 148. *Augustus* (de la *augere*, după cum se presupunea în general) însemna un „amplificator" al imperiului ; prin urmare, împăratul nu putea fi un „diminuator", adică nu putea înstrăina proprietatea imperiului ; *cf.* Gerhard Laehr, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* (Berlin, 1926), 64, n. 44, *cf.* 99.

232. Vezi Hoyt, *Demesne*, 134 *sqq.*, care a contribuit substanţial la clarificarea sintagmei „străvechiului domeniu" şi a subiectelor apropiate ; vezi şi „The Nature and Origins of the Ancient Demesne", *Engl.Hist.Rev.*, LXV (1950), 145-174.

233. Vezi *infra*, cap. VII, 2.

234. Hoyt, *Demesne*, 124.

încoronare al regelui, compilatorul anonim al unui memorandum juridic a sugerat ca regele să jure „să păstreze toate pământurile Coroanei regatului său în întregimea lor (*in integrum cum omni integritate*) şi fără nici o scădere" şi, de asemenea, să recupereze tot ce a fost înstrăinat sau pierdut[235].

După cum era de aşteptat, Bracton era un apărător înverşunat al formulei *nullum tempus*. Faptul că în practică unele dintre puterile şi privilegiile senioriale clasice erau derivate din prescripţia împotriva regelui nu conta prea mult pentru Bracton[236], întrucât situaţia *de facto* nu putea reduce din valoarea unui principiu valabil *de iure*; iar argumentele lui Bracton, în această privinţă, erau pur juridice. El a explicat şi şi-a reiterat explicaţia că lucrurile ţinând de pacea şi jurisdicţia regelui erau „lucruri cvasi-sacre", *res quasi sacrae*, care nu puteau fi înstrăinate, asemenea acelor *res sacrae* aparţinând Bisericii[237]. Acele lucruri cvasi-sacre erau „lucruri publice" existând pentru un anumit folos comun al regatului, precum prezervarea justiţiei şi a păcii. Bracton susţinea că acele lucruri aparţineau Coroanei în calitate de privilegiu regal descinzând din *ius gentium*, care, la rândul său, avea un caracter semi-divin sau chiar divin, similar cu *ius naturale*[238].

În ceea ce priveşte *res quasi sacrae*, puterea regală era cu siguranţă deasupra Legii. De exemplu, regele nu avea nevoie să aducă o dovadă atunci când contesta un privilegiu, întrucât el deţinea drepturile regale nu *ex longo tempore*, ci, am putea spune, *ex essentia coronae*, şi, prin urmare, contestaţia lui ar fi fost făcută nu pentru folosul privat, ci pentru binele comun al regatului[239]. Mai mult, în privinţa lucrurilor publice sau *quasi sacrae*, regele ar fi devenit practic *iudex in causa propria*, lucru

---

235. Vezi memorandumul *De iure et de appendiciis corone regni Britannie*, care constituie o parte din *Leges Anglorum saeculi XIII ineunte Londiniis collectae*, editată de F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen* (Halle, 1903-1916), I, 635 *sq. Cf.* Schramm, *English Coronation*, 197; Hoyt, *Demesne*, 146, n. 47. Vezi şi *supra*, n. 225.

236. Bracton, fol. 14, 56, 103, Woodbine, II, 58, 167, 293 şi *passim. Cf.* Pollock şi Maitland, I, 572 *sqq.*, 584, II, 140-144; Maitland consideră principiul lui *Nullum tempus* „o formulă foarte folositoare", dar are îndoieli privind validitatea ei în practică. În introducerea sa la *Ad Fletam* a lui Serden, p. xliv, Ogg citează expresia *Nullum tempus* ca fiind „a lui [Bracton] sau măcar autohtonă". Totuşi, Bracton doar a repetat sau a parafrazat o doctrină binecunoscută.

237. Referinţa cea mai importantă este Bracton, fol. 14, Woodbine, II, 57 *sq.*; un om liber este şi el un *res quasi sacra*, întrucât nu poate fi vândut, asemenea proprietăţii fiscale sau ecleziastice. Bracton (fol. 407, Woodbine, III, 266) numeşte *quasi sacra* şi toate acele *spiritualitati annexa* care nu erau *per pontifices Deo dedicata*. Inspirându-se din *Institutele* lui Iustinian (*Inst.* 2, 1) şi de la Azo, Bracton confundă oarecum *res sacrae* şi *res religiosae*, după cum a demonstrat Güterbock, *Bracton*, 85; vezi şi *infra*, n. 302.

238. „De iure gentium pertinent ad coronam propter privilegium regis"; Bracton, fol. 103, Woodbine, II, 293; *cf.* fol. 55b, p. 167, şi *Inst.* 2, 1, 4 *sq.* Vezi şi Gierke, *Gen.R.*, III, 211, n. 72, precum şi 611 *sq.*, pentru *ius gentium*; mai mult, pentru întreaga problemă a „utilităţii publice", observaţiile lui Gaines Post, „Public Law", 42 *sqq.*, şi „Two Laws", 421 *sqq.*

239. Bracton, fol. 103, Woodbine, II, 293 *sq.*: „et in quibus casibus nullum tempus currit contra ipsum si petat, cum probate non habeas necesse, et sine probatione obtinebit [...] quia se ex longo tempore non defendet". *Cf.* Maitland, *Bracton and Azo*, 175.

adevărat în cazurile de lezmaiestate sau înaltă trădare, întrucât propria cauză apărea drept *causa publica* sau *causa regni*[240]. În fine, pentru delicte comise împotriva *res quasi sacrae* nu s-ar fi putut invoca legea prescripţiei, altfel valabilă – *Demanium nullo tempore praescribitur*, după cum explicau juriştii italieni[241] –, întrucât, scrie Bracton, „durata, în acel caz, nu diminuează ofensa, ci o face mai gravă"[242].

Pe scurt, formula *nullus tempus* îl plasa pe rege şi drepturile imprescriptibile deasupra Legii care stăpânea peste ceilalţi oameni. În cursul unei perioade limitate, alţii se confruntau cu riscul de a suferi pierderi din cauza prescripţiei; nu şi regele,

240. Trădarea era judecată de „curte şi pairi", dar şi de rege în calitate de judecător; Bracton, fol. 119b, Woodbine, II, 337 (*De crimine laesae maiestatis*): „debent pares associari, ne ipse rex per seipsum vel iustitiarios suos sine paribus actor sit et iudex". *Cf.* Lapsley, „Bracton", *Engl.Hist.Rev.*, LXII (1947), 10. Este subliniat în permanenţă faptul că, în legătură cu fiscul, regele sau *fiscus* însuşi poate fi judecător în *causa propria*; vezi, *e.g.*, Cino, la *C.* 7, 37, 3. (Lyon, 1547), fol. 306v: „Imperator causas suas non ipse cognoscit: sed iudices alios facit. Licet quando velit et ipse possit in re sua iudex esse". Aceasta era, în general, şi opinia lui Andreas de Isernia, *Usus feudorum* (la *De prohib. feudi alien.*, nn. 84 *sqq.*), fol. 281. Mai departe, Lucas de Penna, la *C.* 11, 58, 7, n. 16 (Lyon, 1582), 564, care susţine că „princeps est iudex in causa sua" în privinţa fiscului şi ori de câte ori ia înapoi acele lucruri înstrăinate „in praeiudicium dignitatis et coronae". Pentru epocile mai târzii, vezi Gierke, *Gen.R.*, IV, 247, n. 149. Aceasta este ideea şi atunci când regele englez este judecător într-o cauză *de antiquo dominico corone Anglie*; el nu este judecător al cauzei sale private, în calitate de individ, ci într-o *causa rerum quasi sacrarum*, întocmai ca un episcop, judecător într-o *causa ecclesiae* (*quae nunquam moritur*), care, de asemenea, nu este identică cu *causa propria* a episcopului; vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 257, n. 41.

241. Vezi, de exemplu, Marinus de Caramanico, gl. la *Liber aug.*, III, 39, Cervone, 399. Andreas de Isernia este mai precaut referitor la aceeaşi lege, p. 400; de asemenea, p. 312 (la *Liber aug.*, III, 8) unde afirmă: „Demania sunt publica quia fiscalia sunt publica. Fiscus, Populus Romanus et Respublica Romana idem sunt". Vezi şi Andreas de Isernia, *Usus feudorum*, *loc.cit.*, n. 51, fol. 272: „Demania sunt principis sicut publica populi Romani, quia fiscus et respublica idem sunt". Tot ce ţinea de fisc era public; vezi *Glos.ord.*, la *D.* 1, 1, 2, *v. in sacris*; *cf.* Post, „Two Laws", 421, n. 18. De asemenea, *e.g.*, Cino, la *D.* 1, 1, rubr., n. 17 (Lyon, 1547), fol. 2: „[...] lex dicit quod fiscale dicitur ius publicum". Bracton nu se foloseşte de aceste identificări şi echivalări ale fiscului, poporului, statului, coroanei, regelui, dar face referire, în esenţă, la aceleaşi idei, întrucât pentru el *res quasi sacrae* sunt lucruri publice de care aparţine domeniul; vezi Hoyt, *Demesne*, 232 *sqq.*, precum şi 188.

242. Bracton, fol. 14, Woodbine, II, 58: „Diuturnitas enim temporis in hoc casu iniuriam non minuit, sed auget". Principiul la care se referă Bracton este canonic; vezi c. 11 X 1, 4 (*De consuetudine*), ed. Friedberg, II, 41: „Quum tanto sint graviora peccata, quanto diutius infelicem animam detinent alligatam [...]". Decretala care se referă la problema obiceiului vechi (*longaeva consuetudo*) în opoziţie cu dreptul pozitiv şi cel natural şi cu puterea prescriptivă a cutumei, este citată frecvent în legătură cu prescripţia; vezi, *e.g.*, Andreas de Isernia, *Usus feudorum*, praeludia, n. 30, fol. 4v: „Ea quidem quae nullo titulo, sed sola usurpatione tenuntur, nullo tempore praescribuntur [...], maxime iure poli, ubi tanto gravius peccatur, quanto diutius". Glosele la c. 11 X 1, 4 afirmă (rubr.): „Contra ius naturale nulla consuetudo valet. Item contra ius positivum praevalet consuetudo rationabilis et praescripta" şi (*v. naturali iuri*): „et naturalia quidem iura immutabilia sunt, civilia vero mutabilia". Aplicând acest ansamblu de idei la domeniu sau la fisc, Bracton echivalează aşadar *res quasi sacrae* cu dreptul natural.

protejat chiar şi atunci când erau puse în joc drepturi minore, la care putea să renunţe. Anumite drepturi regaliene, de exemplu, relicve, comori sau peştele de mari dimensiuni (ton, nisetru şi alţii), care ţineau într-adevăr de Coroană, nu priveau „folosul comun", aşa că regele, dacă dorea, putea să transfere aceste drepturi sau părţi ale lor unor persoane private, întrucât, spune Bracton, „un asemenea transfer nu ar aduce pagube nici unei persoane în afară de rege sau Principe însuşi"[243]. Aici, Bracton ajunge la o distincţie clară între fundamentele „care fac Coroana ceea ce este" şi lucrurile întâmplătoare aparţinând regelui; sau între drepturile acordate regelui pentru folosul public şi comun al comunităţii regatului şi altele slujind doar folosului persoanei regelui. Totuşi, chiar şi aceste drepturi regaliene mărunte, întrucât şi ele descindeau din *ius gentium*, puteau fi obţinute doar printr-o danie regală specială; ele nu puteau fi obţinute prin prescripţie[244].

Această protecţie generală împotriva înstrăinării prin efectele timpului nu l-a împiedicat pe rege să se supună legii prescripţiei atunci când *res non ita sacrae*, „lucruri mai puţin sacre", erau puse în discuţie, lucruri precum taxe sau jurisdicţii senioriale[245], care nu aparţineau domeniului străvechi şi nici nu se numărau printre drepturile regaliene, lucruri pe care civiliştii le numeau *patrimonialia* spre deosebire de *fiscalia*[246]. Altfel spus, în privinţa anumitor drepturi, pământuri şi libertăţi, pe care putea să le cedeze după cum dorea, care nu atingeau esenţa funcţiei sale şi, prin urmare, nu „aduceau atingere la toate"[247] şi despre care se spunea că serveau doar pentru consolidarea poziţiei sale (*per quae corona regis roboratur*), regele

243. „Sunt etiam aliae res quae pertinent ad coronam propter privilegium regis, et ita communem non respiciunt utilitatem, quin dari possunt et ad alium transferri, quia, si transferatur, translatio nulli erit damnosa nisi ipsi regi sive principi". Bracton, fol. 14, Woodbine, II, 58; vezi şi fol. 56, p. 167. Aceasta este, în esenţă, opinia tuturor juriştilor.

244. Bracton, fol. 14, p. 58: „[...] quia si warantum non habuerit specialem in hac libertate se defendere non poterit, quamvis pro se praetenderit longi temporis praescriptionem [...] huiusmodi de iure gentium pertineant ad coronam". Vezi *supra*, n. 238.

245. *Res non ita sacrae* sunt menţionate în fol. 14, p. 58; *cf.* fol. 55b, Woodbine, II, 166 *sq.*

246. Distincţia dintre *fiscus*, *patrimonium* şi *res privatae* ale împăratului era neclară chiar şi în perioada antică (vezi Vassalli, „Fisco" [*infra*, n. 272], 97 *sqq.*), iar civiliştii nu au înţeles întotdeauna că termenii erau utilizaţi în sensuri diferite în funcţie de epocă. Peregrinus, *De iure fisci*, I, 1, n. 8, fol. 1v, îi rezumă corect pe glosatori atunci când afirmă: „Fisci autem res sunt, quae in Principatus sunt patrimonio [nu în *patrimonium Principis*], quorum administratio, quasi stipendia laboris, in usum et usufructum Principi concessa est, pro tuitione imperii et populorum bono regimine". Din acest punct de vedere, Accursius, la *C.* 7, 37, 3, *v. omnia principis*, explica: „Vel verius omnia sua sunt, scilicet fiscalia et patrimonialia". Această opinie era reprezentată de asemenea de Andreas din Isernia, la *Lib.aug.*, III, 4, Cervone, 293: „Item, licet postquam bona sunt incorporata, omnino sunt Principis"; totuşi, el insistă: „Differentia tamen est inter res Demanii et alia bona Curiae [...], sic inter fiscalia et patrimonialia". Mă feresc să extind această problemă complicată, mai ales întrucât, la Bracton, conceptele feudale interferează peste tot cu terminologia civiliştilor.

247. Aceasta este, desigur, esenţa problemei: „Ce îi priveşte pe toţi" ţine de lucrurile publice şi nu poate fi afectat de timp; vezi faimosul articol al lui Gaines Post, „Quod omnes tangit", *Traditio*, IV (1946), 197 *sqq.*

însuşi era supus legii prescripţiei: „În ceea ce priveşte acele lucruri, timpul curge împotriva regelui, la fel ca împotriva oricărei persoane particulare"[248].

Pentru a rezuma, în anumite privinţe regele era supus legii prescripţiei; el era o „fiinţă temporală", strict „în interiorul Timpului" şi supusă, ca orice om obişnuit, efectelor Timpului. În alte privinţe, totuşi, adică în privinţa lucrurilor *quasi sacrae* sau publice, el era neafectat de Timp şi de puterea lui prescriptivă; precum „sfintele spirite şi îngerii", el se afla dincolo de Timp şi prin urmare era perpetuu sau sempitern. Cel puţin în privinţa Timpului, regele avea în mod evident „două naturi" – una care era temporală şi prin care se conforma condiţiilor celorlalţi oameni şi alta care era perpetuă şi prin care le supravieţuia şi învingea toate celelalte fiinţe[249].

Cu alte cuvinte, în privinţa Timpului, regele era o *gemina persona*; el era supus Timpului în anumite privinţe şi se afla deasupra sau dincolo de Timp în altele. În acest punct, totuşi, este nevoie de un avertisment. Bracton nu pare să facă diferenţa între rege ca Rege, care este peren şi deasupra Timpului, şi regele ca o persoană *particulară* care este temporală şi în interiorul Timpului. Ideea de rege ca o simplă persoană particulară nu se regăsea, se pare, în sfera gândirii politice a lui Bracton, la fel cum nu se găsea nici în cea a lui Ioan din Salisbury sau a lui Frederic al II-lea[250]. Lucru valabil şi pentru separarea impusă de „corpul natural" al regelui: este o dualitate în cadrul conceptului de conducere însuşi. Această nouă *geminatio* a regelui

248. Bracton, fol. 14: „et in quibus currit tempus contra regem sicut contra quamlibet privatam personam". *Cf.* fol. 56: „In aliis enim, ubi probatio necessaria fuerit, currit tempus contra ipsum sicut contra quoscumque alios". Proprietatea privată a regelui, nu mai e nevoie să fie spus, era de asemenea expusă riscului prescripţiei.

249. Ne aducem aminte de Anonimul Normand care l-a plasat pe *rex sanctus* dincolo de timp şi spaţiu (*cf.* Williams, *Norman Anonymous*, 160, şi 225 *sqq.*, *Digressio de voce „sanctus"*), deşi nu din motive fiscale; vezi *supra*, n. 4. Bracton pare să fi fost oarecum conştient de problema Timpului. La un moment dat (fol. 102b-103, Woodbine, II, 293), el face diferenţa, păşind pe urmele lui Iustinian, *Inst.* 4, 12, între acţiunile perpetue şi cele temporale; adică acţiuni valabile în mod perpetuu (legi, decrete ale senatului sau constituţii imperiale) şi acţiuni limitate în timp. În mod oarecum neaşteptat, totuşi, el inserează – se pare că determinat de noţiunile de perpetualitate şi limitare în timp – un paragraf referitor la *nullum tempus*, deşi *Institutele* nu oferă nici un fundament pentru acest excurs; *cf.* Maitland, *Bracton and Azo*, 175.

250. Vezi *supra*, pp. 93-94. Aceasta nu înseamnă că o distincţie între capacităţile publice şi private era cu totul absentă în epocile mai timpurii. În jurul anului 1130, de exemplu, Gerhoh din Reichersberg, *De edificio Dei*, c. 21, *MGH*, *LdL*, III, 152, 12, discutând Donaţia lui Constatin (*supra*, n. 231), remarca: „De regni autem facultate, quae est res publica, non debet a rege fieri donatio privata. Est enim aut regibus in posterum successuris integre conservanda aut communicato principum consilio donanda. De re autem privata tam a regibus quam a ceteris principibus potest fieri donatio privata". Irene Ott, „Der Regalienbegriff im 12. Jahrhundert", *ZfRG*, kan.Abt., XXXV (1948), 262 *sq.*, cu siguranţă merge prea departe atunci când deduce pe baza acestui pasaj un înţeles privind statul ca „persoană juridică". Mai târziu, civiliştii, precum şi canoniştii, menţionează mereu lucrurile deţinute în mod privat de către rege „non tanquam rex, sed tanquam homo et animal rationale", cum afirmă Baldus, *Consilia*, I, 271, n. 6, fol. 82. Totuşi, aceste *res privatae* nu sunt discutate de către Bracton.

rezultă din crearea unui (ca să spunem aşa) regat extra-teritorial sau extra-feudal în cadrul regatului, un „domeniu eminent" a cărui continuitate, dincolo de viaţa unui rege individual, a devenit o chestiune de interes public şi comun, întrucât continuitatea şi integritatea acestui domeniu erau chestiuni „care priveau pe toată lumea"[251]. Linia de separaţie, aşadar, trebuia trasată între chestiuni afectându-l doar pe rege în relaţia sa cu supuşii individuali şi chestiunile afectându-i pe toţi supuşii, adică întreaga organizare socială, comunitatea ţării. Mai bine decât să se diferenţieze între rege ca persoană particulară şi rege ca persoană non-particulară ar fi fost să se facă o distincţie între regele feudal şi regele fiscal, cu condiţia de a avea în vedere prin termenul „feudal" în principal acele chestiuni privind relaţiile individuale dintre un senior şi vasalii săi, şi prin „fiscal", chestiuni „care îi priveau pe toţi".

Bracton însuşi pare să susţină această discriminare în pasajul în care a explicat termenul *res quasi sacrae* şi a definit căror chestiuni le-a atribuit perenitate şi imuabilitate. În mod evident, el şi-a ales cuvintele cu multă grijă; căci el a făcut cu atenţie diferenţa între *rex regnans* (regele „care domneşte") şi „Coroană", identificând în acelaşi timp *res quasi sacrae* drept *res fisci.*

> Un lucru cvasi-sacru este un lucru fiscal, care nu poate fi cedat, vândut sau transferat altei persoane de către Principe sau de către regele care domneşte; iar acele lucruri fac din Coroană ceea ce este şi au în vedere folosul public, precum pacea şi justiţia[252].

Bracton s-a referit în mod clar la sfera publică, la „folosul public", atunci când a vorbit despre Coroană şi despre fisc. Mai presus de toate, totuşi, el a atribuit imuabilitate şi perenitate nu doar proprietăţii bisericii, *res sacrae* sau (cum le numeau alţii) *res Christi*, ci şi *res quasi sacrae* sau *res fisci.* Şi, imediat după aceea, apare acea antiteză aparent stranie sau paralelismul dintre *Christus* şi *Fiscus* căreia, până atunci, îi fusese acordată puţină sau chiar nici o atenţie şi care totuşi ilustrează cu cea mai mare precizie o problemă centrală a gândirii politice în perioada de tranziţie de la epoca medievală la cea modernă.

În 1441, o mănăstire de călugări augustinieni a fost adusă în faţa Tribunalului Eşichierului pentru că rectorul şi călugării au pretins, în cazul unei urgenţe publice, să fie scutiţi de taxe pe baza privilegiului regal acordat de Eduard al III-lea. Era un caz de înstrăinare, întrucât judecătorii au considerat că donaţia personală a regelui

---

251. Post, „Public Law", 46 *sqq.*, 49; de asemenea „Two Laws", 421 *sqq.*

252. Bracton, fol. 14, Woodbine, II, 58: „Est etiam *res quasi sacra res fiscalis*, quae dari non potest neque vendi neque ad alium transferri a principe vel a *rege regnante*, et quae faciunt ipsam *coronam* et communem respiciunt utilitatem, sicut est pax et iustitia quae multas habent species". Din nefericire, Bracton nu discută variatele tipuri de „Pace şi Justiţie" în mod coerent, dar ele sunt congruente cu noţiuni precum *usus publicus* sau *communis utilitas* pe care le-a discutat Post („Public Law", 50 *sqq.*). „Coroana" în tratatul lui Bracton nu este, cu siguranţă, „statul personificat" şi nici o *persona ficta* încă, deşi concepte cripto-corporative încep să-şi facă apariţia la Bracton, după cum a demonstrat Post, în studiul său „Quod omnes tangit".

către călugări aducea prejudicii drepturilor fireşti de taxare ale regelui pentru binele public. În cursul acelui proces, John Paston, judecător al Curţii Plângerilor Comune, mai târziu cunoscut în calitate de colector al scrisorilor familiei Paston, a adus în discuţie un exemplu elocvent. Nu ne interesează detaliile aici, dar Paston a oferit exemplul unui om care a murit ca răufăcător după ce şi-a dăruit pământurile *manus mortua* Bisericii. Într-un astfel de caz, suna remarcabilul argument al lui Paston, şerbii răufăcătorului aveau să ajungă în posesia regelui „pentru că ceea ce nu era luat de *Christus*, este luat de *Fiscus*" – *quia quod non capit Christus, capit Fiscus*. Interpretul savant al acelui proces a luat această remarcă, se pare, drept un *bon mot* al lui Paston şi a citat-o într-o notă de subsol pentru că a considerat-o „prea bună pentru a fi pierdută"[253]. Dar remarca lui Paston nu s-ar fi pierdut, în orice caz. În colecţia sa de embleme din 1531, marele jurist şi umanist italian Andrea Alciati a prezentat o emblemă înfăţişând un rege (*fiscus*) care stoarce un burete până la ultima picătură şi mottoul: *Quod non capit Christus, rapit fiscus* (fig. 21)[254]. Cartea lui Alciati a avut o influenţă unică: pe baza sa, circa 1.300 de autori au publicat peste 3.000 de cărţi de embleme asemănătoare, în timp ce lucrarea originală a lui Alciati a fost tradusă în toate limbile europene[255]. Prin urmare, şi mottoul *Christus*-şi-*fiscus* a apărut într-un mare număr dintre aceste colecţii de embleme, devize şi proverbe atât de îndrăgite de Renaştere[256].

Judecătorul Paston a fost cel care a inventat acea frază? Sau s-a gândit ori s-a întâmplat să cunoască o dispoziţie frecvent repetată în judecăţile regilor anglo-saxoni până acolo încât anumite amenzi trebuiau împărţite între „Rege şi Christos", ultimul

253. T.F.T. Plucknett, „The Lancastrian Constitution", *Tudor Studies Presented to A.F. Pollard* (Londra, 1924), 168, n. 10. Pentru principiul implicat (invalidarea de către un *casus necessitatis* a contractului privat al regelui cu un anumit individ), vezi Post, „Two Laws", 424, şi „Public Law", 53; vezi şi formula succintă a lui Philippus de Leyden (*infra*, n. 259), *Tabula*, rubr. I, n. 9, p. 370: „In rebus reipublicae consuetudo vel statutum non praeiudicant", care poate fi de asemenea aplicată cartelor şi privilegiilor. Domnişoara Elizabeth Weigel, din Londra, a fost amabilă şi a copiat pentru mine textul complet al argumentului lui Paston din *Black Letter Vulgate* (Londra, 1679), II, părţile 7-8, p. 63. Donaţiile răufăcătorilor erau întotdeauna cazuri interesante; vezi, *e.g.*, Selden, *Ad Fletam*, III, 1, ed. Ogg, p. 22. De fapt, Paston şi-a complicat cazul ipotetic presupunând că *felo de se* (auto-ucigaşul) a murit fără a lăsa un testament, aşa încât, din punct de vedere legal, fiscul era moştenitor, de asemenea, o trăsătură suficient de interesantă în măsura în care Philippus de Leyden (vezi *infra*, n. 259) menţionează, la fel, un paralelism *Christus-fiscus* în contextul unei morţi fără testament. Vezi, în general, scurta mea notă „Christus-Fiscus", *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber* (Heidelberg, 1948), 225 *sqq.*, scrisă atunci fără să fi avut cunoştinţă nici de originea, nici de istoria ulterioară a comparaţiei.

254. Andrea Alciati, *Emblemata* (Lyon, 1551), nr. CXLVII, p. 158. Mottoul, care nu fusese găsit în 1522, când era planificată apariţia colecţiei, a apărut mai întâi în *editio princeps* din 1531; vezi Henry Green, *Andrea Alciati and the Books of Emblems* (Londra, 1872), 324.

255. Green, *Alciati*, p. viii.

256. Vezi, *e.g.*, Johannes Georgius Seyboldus, *Selectiora Adagia latino-germanica* (Nürnberg, 1683), 306; K.F.W. Wander, *Deutsches Sprichwörterlexikon* (Leipzig, 1867), I, 538, nr. 54, 56, 57; V, 1102, nr. 95, *cf.* nr. 103 *sq.*; vezi şi Gustavo Strafforello, *La sapienza del mondo ovvero dizionario universale dei proverbi di tutti popoli* (Torino, 1883), II, 86, *s.v.* „Fisco".

însemnând cuferele episcopale?[257] Răspunsul este suficient de simplu: mottoul nu a fost nici o exprimare fericită a lui Paston şi nici Alciati nu a împrumutat-o de la judecătorul englez; atât Alciati, cât şi Paston pur şi simplu au citat o frază folosită în mod obişnuit de către jurişti. Scriind în jurul anului 1510, Matthaeus de Afflictis a citat-o în mod repetat în contextul dijmelor[258]. Cu un secol înainte de Paston, în jurul anului 1355, flamandul Philippus de Leyden, autor al unor tratate juridice asupra guvernării, a scris despre drepturile fiscului asupra moştenirii neincluse într-un testament şi, cu acea ocazie, şi el a folosit oarecum neaşteptat remarca: *Bona patrimonialia Christi et fisci comparantur*, „posesiunile patrimoniale ale lui Christos se suprapun celor ale fiscului"[259]. Se pare că juristul olandez a menţionat această comparaţie ca o expresie comună în limbajul juridic şi, în această privinţă, avea dreptate. Căci sursa primară a tuturor acestor jurişti era *Decretum* al lui Gratian: *Hoc tollit fiscus quod non accipit Christus*, „ceea ce nu este primit de *Christus* este luat de *fiscus*"[260]. Cu aceste cuvinte, Gratian a încheiat o scurtă discuţie despre dijmele datorate lui Dumnezeu şi Caesarului, împrumutând întregul pasaj dintr-o predică pseudo-augustiniană în care predicatorul necunoscut argumenta că taxele remise fiscului deveneau cu atât mai împovărătoare cu cât mai puţine dijme erau oferite lui Dumnezeu[261]. Totuşi, există cuvinte dovedite a fi ale Sfântului Augustin referitoare la *fiscus* al lui Christos; ele pot fi găsite în comentariile sale la Psaltire: *Si non habet rem suam publicam Christus, non habet fiscus suum*, „dacă Christos

257. Vezi Edward şi Guthrum, *Prol.*, c. 2 şi 12; VIII Aethelred, c. 2, 16, 36, 38; I Canute, c. 2 şi 4; ed. Felix Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen* (Halle, 1903), I, 128 *sq.*, 134 *sq.*, 263, 265, 267, 280 *sq.*

258. Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, 1, 7 (*De decimis*), fol. 53v; de asemenea, *praeludia*, q. XV, n. 3, fol. 14v.

259. Philippus de Leyden, *De cura rei publicae et sorte principantis*, I, n. 9. ed. R. Fruin şi P.C. Molhuysen (Haga, 1915), 13, un text asupra căruia mi-a fost atrasă atenţia de către Berges, *Fürstenspiegel*, 265; vezi, pentru Philippus, şi F.W.N. Hugenholtz, „Enkele Opmerkingen over Filips van Leydens *De cura rei publicae el sorte principantis* als historische bron", *Bijdragen voor de Geschiedenis der Nederlanden*, nr. 3-4, 1953. Pe baza *C.* 10, 10, 1, autorul discută dreptul fiscului de a nu lăsa moştenire prin testament şi de a respinge pretenţiile din partea oraşelor sau a altor corporaţii locale (vezi, pentru conflictele dintre fisc şi oraşe, Cecil N. Sidney Woolf, *Bartolus of Sassoferrato* [Cambridge, 1913], 120 *sqq.*, şi pentru *successio ab intestato* din partea corporaţiilor, Gierke, *Gen.R.*, III, 291, n. 139); o moştenire pe care a pus mâna un oraş trebuie revocată de către Principe: „Et quasi bona patrimonialia Christi et fisci comparantur. Ut administratores rerum Christi pauperum cibos ad libitum non disponant [...], sic bona fisci in protectionem et conservationem reipublicae servanda sunt". Philippus de Leyden, I, n. 15, p. 14, citează de fapt pasajul relevant din *Decretum* (vezi nota următoare). Pentru concepţia juridică foarte comună conform căreia săracii sunt deţinătorii proprietăţilor Bisericii, vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 293, n. 143.

260. Vezi c. 8, C. XVI, q. 7, ed. Friedberg, I, 802. Acest pasaj era, desigur, cunoscut pe scară largă şi a fost citat în anii 1340 de Albericus de Rosate în *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici* (Veneţia, 1601), fol. 120, *s.v. Fiscus*: „Quod non accipiet Christus, ubi aufert fiscus".

261. [Pseudo-]Augustin, *Sermones supposititii*, LXXXVI, 3, *PL*, XXXIX, 1912.

nu are statul său [sau comunitatea], el nu are nici fisc"[262]. În acest caz, noţiunile politice de *res publica* şi *fiscus* au fost folosite într-un sens figurat şi spritualizat: comunitatea iubirii reciproce şi a caritǎţii depindea de bogăţia spirituală, iar cei care făceau fapte bune şi ofereau alinare contribuiau prin urmare la „fiscul" lui Christos fără să fie nevoie să se teamă de „balaurul fiscal" temporal, adică de „agentul fiscal" al imperiului[263]. Acest pasaj, de asemenea, a fost receptat de juriştі; Lucas de Penna, de exemplu, l-a citat în întregime atunci când a discutat despre proprietatea ecleziastică[264]. De fapt, acele locuri nu erau lipsite de importanţă pentru Biserică, pentru că, în cursul dezbaterii despre sărăcie din timpul papei Ioan al XXII-lea, ele au fost utile, împreună cu alte materiale, pentru a dovedi că Christos, întrucât avusese un *fiscus*, trebuia să fi deţinut proprietate[265].

Nu este dificil să se depisteze de ce *Christus* şi *fiscus* – dimensiuni care nu suferă comparaţie în modernitate – erau comparabile pentru juriştii medievali. Această comparaţie pivota în jurul inalienabilităţii atât a proprietăţii ecleziastice, cât şi a celei fiscale[266]. Împreună cu „mâna moartă" spirituală a Bisericii, căpătase viaţă sau conştiinţă juridică şi o „mână moartă" seculară a statului: fiscul. Sau poate, urmând sugestia lui Lucas de Penna, ar fi recomandabil să înlocuim termenul „mână moartă", *manus mortua*, cu „mână perpetuă", *manus perpetua*, întrucât perpetuitatea era trăsătura cu adevărat semnificativă comună atât Bisericii, cât şi fiscului: ele „nu mureau niciodată"[267]. Într-adevăr, „Biserica şi fiscul păşesc împreună în mod egal"[268],

---

262. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, CXLVI, 17, *PL*, XXXVII, col. 1911.

263. „Ne putetis quia aliquis draco est fiscus, quia cum timore auditur exactor fisci; fiscus saccus est publicus. Ipsum habebat Dominus hic in terra, quando loculos habebat; et ipsi loculi Judae erant commissi (Ioan 12, 6) [...]".

264. Lucas de Penna, la *C.* 10, 1, 1, n. 7 (Lyon, 1582), p. 5; (Lyon, 1597), fol. 11v.

265. Pasajele decisive sunt c. 12 şi c. 17, CXII, q. 1, ed. Friedberg, I, 681, 683: „Quare habuit [Christus] loculos cui angeli ministrabant, nisi quia ecclesia ipsius loculos habitura erat?" şi „Habebat Dominus loculos, a fidelibus oblata consecrane [...]". Ambele pasaje sunt preluate din Augustin, *In Johannem*, 12, 6 (*supra*, n. 263). La aceste locuri s-a referit papa Ioan al XXII-lea în decretalele sale împotriva Spiritualilor; *cf. Extravagantes Ioannis XXII*, tit. XIV, c. 5, ed. Friedberg, II, 1230 *sqq.*, în special 1233. Cuvântul *loculus*, însemnând „pungă", ar putea fi înţeles drept „fisc", după cum a demonstrat Augustin (*supra*, n. 263). Juriştii au ridicat apoi întrebarea dacă avusese sau nu Christos un fisc în adevăratul sens al cuvântului; vezi, *e.g.*, Matthaeus de Afflictis, *Praeludia*, q. XV, nn. 7-9, fol. 14v.

266. Numele de *Christus* pentru posesiunile Bisericii este explicat prin faptul că proprietarul era considerat a fi Christos (Gierke, *Gen.R.*, III, 250, n. 18), Dumnezeu (*infra*, n. 298) sau săracii (*supra*, n. 259). Vezi, pentru istoria inalienabilităţii proprietăţii Bisericii în Evul Mediu timpuriu, Arnold Pöschl, „Kirchengutsveräusserungen und das kirchliche Veräusserungsverbot im früheren Mittelalter", *AKKR*, CV (1925), 3-96, 349-448.

267. „Unde fiscales regni dicunt quod feudum pervenit ad manus mortuas; sed verius et proprius diceretur manus perpetuas, nam ecclesia nunquam moritur [...] sicut nec sedes apostolica [...] sic nec imperium quod semper est". Vezi Lucas de Penna la c. 11, 69, 5, n. 2 (Lyon, 1582), p. 515, care se referă la Andreas de Isernia, la *Feud.*, I, 13, n. 3, *v. Ecclesiae*, fol. 49v. *Cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 365, n. 43. Vezi pentru fraza *fiscus nunquam moritur*, *infra*, n. 292.

268. Bartolo, la *C.* 11, 62(61), 4, n. 1, fol. 45v: „[...] cum ecclesia et fiscus paribus passibus ambulent", cu invocarea *C.* 1, 2, 23, unde vedem *divinum publicumque ius* pus în opoziţie

după cum au remarcat juriştii, căci „nu există nici o prescripţie împotriva Imperiului sau a Bisericii romane"[269]. Pe această bază, juriştii au început să conteste nu autenticitatea, ci valabilitatea Donaţiei lui Constantin întrucât, potrivit argumentului lor, Principele nu avea dreptul să înstrăineze proprietatea Imperiului, ca să nu mai vorbim despre provincii întregi, şi Biserica nu putea să pretindă că, până atunci, pământurile donate de Constantin erau atinse de efectul prescripţiei, întrucât nu exista prescripţie în privinţa proprietăţii Imperiului[270]. În orice caz, până în secolul al XIII-lea, conceptul era general recunoscut, fiscul având în cadrul imperiului sau al regatului o sferă de o continuitate şi perpetuitate supra-personală, care depindea de viaţa conducătorului individual tot atât de puţin cât depindea proprietatea Bisericii de viaţa unui episcop sau papă individual.

Este evident faptul că dreptul roman şi acest *ius fisci* complex erau responsabile pentru noul mod de a expune existenţa unui „fisc nemuritor" detaşat de persoana conducătorului; în acelaşi timp, totuşi, conceptele Dreptului Canonic despre inalienabilitatea proprietăţii Bisericii au servit ca model pentru instaurarea unui fisc impersonal şi independent[271]. Din secolul al XII-lea încolo, oamenii legii au făcut eforturi

---

cu *privata commoda*. În consecinţă, era un lucru comun printre jurişti să se sublinieze că „ius divinum et publicum ambulant pari passu"; *cf.* Post, „Two Notes", 313, n. 81, citându-l pe Jacques de Révigny (cca 1270-1280). Vezi n. 267 şi *infra*, nn. 283, 285.

269. Vezi, *e.g.*, Baldus, la *C.* 7, 38, 1, fol. 29: „[...] nullo tempore praescribitur res Caesaris [...]. Contra Imperium et Romanam Ecclesiam non praescribitur" (*infra*, n. 280); de asemenea, Baldus, la *C.* prooem., n. 38, fol. 3: „quod non potest prescribi, non potest alienari".

270. Pentru atitudinea juriştilor şi întreaga problemă în general, vezi Laehr, *Konstantinische Schenkung*, 98 *sqq.*, 129 *sqq.*, 184 *sq.*; de asemenea, B. Nardi, „La *Donatio Constantini* e Dante", *Studi Danteschi*, XXVI (1942), 81 *sqq.*; Ullmann, *Mediaval Papalism*, 107 *sqq.*, 163 *sqq.*; Woolf, *Bartolus*, 94 *sqq.*, precum şi 343 *sqq.* Baldus, la c. 33 X 2, 24, fol. 261, a susţinut valabilitatea Donaţiei doar pentru că era un „miracol", dar a admis că nu era legală; vezi şi *Consilia*, III, 159, n. 3, fol. 45v, unde scrie franc: „nam quicquid dicatur de donatione Constantini, quae fuit miraculosa, si similes donationes fierent a regibus, non ligarent successores, quibus regni tutela, non dilapidatio est commissa". Vezi, pentru Anglia, Schramm, *English Coronation*, 197 *sqq.*; Hoyt, *Demesne*, 146.

271. Vezi *supra*, n. 226. Dacă perpetuitatea proprietăţii Bisericii era subliniată necontenit, în timpul Luptei pentru Învestitură (vezi, *e.g.*, Placidus de Nonantula, *De honore ecclesia*, c. 7, *MGH*, *LdL*, II, 577, 30: „Quod semel aecclesiae datum est, in perpetuum Christi est, nec aliquo modo alienari a possessione aecclesiae potest"), apărătorii cauzei imperiale, care negau perpetuitatea proprietăţilor temporare ale Bisericii, au ajuns să nege şi perpetuitatea puterii seculare în această privinţă; ei insistau asupra învestiturii mereu repetate, adică o confirmare a cesiunilor către Biserică, la întronarea fiecărui nou rege şi episcop; vezi, *e.g.*, Wido de Ferrara, *De scismate Hildebrandi*, II, *MGH*, *LdL*, I, 564, 42: „Sicut enim imperium et regnum non est successorium, sic iura quoque regnorum et imperatorum successoria non sunt, nec regibus et imperatoribus perpetim manere possunt. Si vero perpetim non manent illis, qualiter his [sc. episcopis], quibus traduntur, perpetim manere possunt?". Este adevărat, Wido încearcă să construiască o *imperialia iura* perenă, dar nu duce această noţiune suficient de departe pentru a depăşi ruptura de continuitate pe care era obligat să o creeze pentru a menţine necesitatea unor noi învestituri ale episcopilor de către fiecare nou împărat.

să interpreteze înţelesul acelui lucru straniu numit „fisc"[272]. Cuvântul, desigur, era foarte comun în perioada carolingiană, în care însemna proprietatea privată a regelui[273]; iar juriştii secolului al XII-lea erau înclinaţi să interpreteze, într-o manieră similară, fiscul ca *sacculus regis*, „punga regelui în care erau primiţi banii regelui", o interpretare care a fost repetată secole de-a rândul[274]. Dar de la acest aspect mai personal şi mai particular al fiscului, juriştii au trecut rapid la o expunere mai impersonală şi mai publică a proprietăţii fiscale. Ei au încercat să afle ce era cu adevărat fiscul şi cui îi aparţinea. Era identic cu *respublica ?* Sau era *respublica* doar cea care primea uzufructul fiscului, cum susţinea Placentinus, sau proprietara fiscului, cu *dominium* complet asupra acestuia, aşa cum credea Azo? Mai mult, care era relaţia dintre Principe şi fisc? Fusese fiscul conferit, prin *lex regia*, cu totul Principelui, împreună cu *imperium*-ul? Şi dacă era aşa, atunci fiscul era proprietatea Principelui sau el era doar un administrator şi un vicar al fiscului, primind privilegiile care derivau din acesta, dar fiind responsabil pentru prezervarea lui fără nici o scădere în beneficiul succesorilor săi? Era diferit fiscul de celelalte proprietăţi pe care Principele avea dreptul să le înstrăineze, de care putea dispune în mod liber şi care erau de fapt supuse efectelor prescriptive ale timpului? În fine, dacă se presupunea că fiscul nu era identic nici cu *respublica* şi nici cu Principele, era poate o persoană fictivă în sine, o „persoană" având propriul patrimoniu, o experienţă, propriul consiliu şi „toate drepturile în pieptul ei" – cu alte cuvinte, avea fiscul o existenţă independentă doar prin el însuşi ca un trup corporativ?[275]

---

272. Pentru următoarele, vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 209 *sqq.*; pentru istoria fiscului, vezi Filippo E. Vassalli, „Concetto e natura del fisco", *Studi Senesi*, XXV (1908), 68-121, 177-231. Foarte utilă este lucrarea unui canonist veneţian, Marcus Antonius Peregrinus, *De privilegiis et iuribus fisci libri octo* (Veneţia, 1611), care, în referinţele sale, rezumă opiniile glosatorilor medievali.

273. Frecvenţa cuvântului „fisc" în documentele, legile şi cronicile france sugerează supravieţuirea limbajului administrativ antic; fostul caracter impersonal al fiscului a făcut loc unui concept pur personal încă din scrierile lui Grigore de Tours. Vezi observaţiile lui Vassalli, „Fisco", 181 *sqq.* Este important că într-o lucrare precum cea a lui James Westfall Thompson, *The Dissolution of the Carolingian Fisc in the Ninth Century* (Berkeley, 1935), nu s-a făcut nici cel mai mic efort pentru a determina ce însemna „fiscul".

274. Vezi, *e.g.*, Fitting, *Juristische Schriften*, 200: „Fiscus dicitur regius sacculus, quo recipiebatur pecunia regis. Per translationem vero dicitur omne dominium regie maiestatis". Această definiţie, desigur, era lipsită de originalitate. Pentru conceptul impersonal de fisc, vezi carta pentru Speier, din 1111, în care împăratul Henric al V-lea vorbeşte despre drepturile sale „in locis fiscalibus, id est ad utilitatem *imperatoris* singulariter pertinentibus"; *cf.* Vassalli, „Fisco", 186, n. 2, care înregistrează şi mutaţia de la *imperatoris* la *imperii* în confirmarea cartei din 1182. Pentru păstrarea definiţiei de *sacculus regis*, vezi, *e.g.*, Bartolo, la *C.* 10, 1, rubr., n. 11 (Veneţia, 1567), fol. 2v: „Fiscus est saccus cesaris vel regis vel reipublicae", dar (n. 13) îl numeşte şi *camera imperii* şi (n. 17) face o distincţie clară între privat şi public: „[...] aut accipimus cameram imperatoris prout est imperator [...], aut prout est privatus, et tunc differt camera Imperii a camera sua". Vezi *infra*, n. 276, pentru distincţii de acest tip mult mai vechi; de asemenea, Peregrinus, *De iure fisci*, I, 1, n. 6.

275. Pentru Placentinus şi Azo, vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 211; de asemenea, Post, „Public Law", 49, şi, în general, Vassalli, „Fisco", 189 *sqq. Lex regia* era citată, *e.g.*, de Cino, la *C.* 2,

Nu există un singur răspuns pentru toate aceste întrebări, care să rezolve toate problemele implicate, şi nici nu ar fi putut exista unanimitate printre juriştii în privinţa interpretării „fiscului". Se pare, totuşi, că juriştii încercau să facă distincţie între „privat" şi „public" într-un mod mai eficient decât se reuşise în epoca anterioară şi că erau pe punctul de a crea prin propriile definiţii noua sferă a lucrurilor aparţinând Dreptului Public – cu alte cuvinte, un domeniu în cadrul domeniului – care apoi ar fi putut fi opus sau comparat cu lucrurile ţinând de Biserică în conformitate cu dreptul ecleziastic şi, în mod similar, formând un domeniu nou în cadrul domeniului existent din cele mai vechi timpuri. *Glossa ordinaria* deja caracterizase fiscul drept public: fiscul era considerat acel *aerarium*, visteria, nu a poporului sau a Principelui, ci a imperiului. Exista unanimitate într-o anumită privinţă: proprietatea fiscală era în mod firesc inalienabilă şi fiscul era perpetuu sau nemuritor[276].

Ceva cu totul diferit, desigur, era problema practică a recuperării pierderile fiscale şi a drepturilor sau posesiunilor fiscului care se aflaseră în mâinile unor persoane particulare, proprietari sau alte persoane, un timp îndelungat – „până când îşi poate

---

54, 4 (Lyon, 1547), fol. 81, şi (Frankfurt, 1678) fol. 114v: „Praeterea negari non potest, quin Respublica fisci successerit in locum Reipublicae Romanorum per legem regiam, quae omne ius populi transtulit in principem. [...] Ergo eius privilegia et conditionem assumpsit". Identitatea dintre fisc şi Principe şi-a găsit o bază, *e.g.*, în *D.* 43, 8, 2, 4: „res enim fiscales quasi propriae et privatae principis sunt". Baldus, la *C.* 10, 1, nn. 11-13, fol. 232v, discută practic fiecare interpretare posibilă, inclusiv argumentele pro şi contra; şi el ia în considerare rezultatele *lex regia* (n. 12) şi trage concluzia că, pe această bază, în ultimă instanţă, poporul roman poseda fiscul „quia princeps repraesentat illium populum, et file populus Imperium, etiam mortuo principe". Baldus, desigur, recunoaşte dificultatea identificării fiscului cu Principele (n. 18): „Quaero, mortuo imperatore, ubi est iste fiscus, cum sit mortuus ille qui erat ficus? Responsum: fingitur non mortuus, donec alius creetur imperator, sed vice personae fungetur". Interregnumul fiscal, desigur, era inexistent în monarhiile ereditare şi în republicile italiene. Baldus, asemenea multor altor jurişti, a definit fiscul drept *camera imperii* (vezi nota următoare). Pe de altă parte, Bartolo, la *D.* 49, 14, 2, n. 2, fol. 254v, şi în altă parte, rămânând loial bine-cunoscutelor sale idei despre „suveranitate", susţinea că „populus liber est sibi ipsemet fiscus". *Cf.* Vassalli, „Fisco", 191, n. 3. Vezi, pentru relaţia dintre *populus* şi *fiscus*, şi P.W. Duff, *Personality in Roman Private Law* (Cambridge, 1938), 52-61. Pentru personificarea fiscului, vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 359, n. 17, şi, în general, Vassalli, „Fisco", 211 *sqq.*

276. Vezi *Glos.ord.* la *D.* 1, 1, 1, 2, *v. in sacris*, şi la *C.* 10, 1, rubr.: „Fiscus dicitur ipsa imperialis vel imperii camera, non dico patrimonii Imperatoris". Ultimele cuvinte erau adesea repetate cu un accent deosebit, *e.g.*, de Odofredus, la *C.* 10, 9, 1, n. 13 (Vassalli, „Fisco", 189), care a adăugat la cuvintele *camera imperii* observaţia: „non patrimonialis [camera] principis". Glosând cuvintele *patrimonii Imperatoris*, Bartolo a făcut o distincţie clară: „Quia tunc Imperator capitur ut privatus, et tunc eius [patrimonii] procurator differt a procuratore fisci". Baldus, la *C.* 10, 1, n. 13, fol. 232, face o observaţie generalizatoare: „Fiscus est camera imperii: ubi ergo est fiscus, ibi est Imperium". Vezi, în general, Peregrinus, I, 1, nn. 2, 4, 8 şi *passim*, fol. 1v; Post, „Public Law", 48 *sqq.*, şi „Two Laws", 421 *sq.*, nn. 18 *sq.*, şi, pentru perpetuitatea fiscului, Vassalli, „Fisco", 215, de asemenea, pentru etimologia obişnuită a lui *fiscus* din *fixus* în sensul lui perpetuu; *cf.* Peregrinus, I, 1, n. 37, fol. 3v: „fiscus est fixus et stabilis, quia perpetuus et nunquam moritur [...], et quamvis mutetur domini persona, semper tamen tamen idem est fiscus".

aduce aminte omul"[277]. *Tempus memoratum* fusese stabilit de Iustinian la circa o sută de ani în privinţa Bisericii Romane[278]: prescripţia, atât cât putea fi invocată împotriva Bisericii Romane şi a proprietăţii ecleziastice în general, era valabilă doar după o perioadă de o sută de ani, ceea ce era mai mult decât şi-ar fi putut aminti orice om[279]. Această prescripţie de o sută de ani era în Occident un privilegiu doar al Bisericii Romane; ea avea rolul de a proteja proprietatea Bisericii şi de a o face de neînstrăinat în practică. Baldus, totuşi, ca şi alţi jurişti, a remarcat în mod repetat că „acelaşi privilegiu împotriva prescripţiei de care se bucură Biserica este deţinut şi de către Imperiu" sau că „Imperiul Roman se bucură de acelaşi privilegiu [al unei prescripţii de o sută de ani] ca şi Biserica". El a declarat într-un mod şi mai specific: „*Astăzi* cineva nu pare să recunoască o prescripţie de mai puţin de o sută de ani [împotriva Imperiului], ceea ce arată că imperiul este tratat pe picior de egalitate cu Biserica" – sau, atunci când accentua prescripţia de o sută de ani împotriva Bisericii, el adăuga: „Şi acelaşi privilegiu pare să fie deţinut *astăzi* de către Imperiu"[280].

---

277. Pentru *tempus memoratum*, vezi, *e.g.*, *C.* 7, 39, 4, 2. Bracton, fol. 230, Woodbine, III, 186, oferă un motiv foarte specific pentru valabilitatea prescripţiei împotriva fiscului: „Item docere oportet longum tempus et longum usum qui excedit memoriam hominum. Tale enim tempus sufficit pro iure, non quia ius deficiat sed quia actio deficit vel probatio". Andreas de Isernia, la *Feud.*, II, 55 (*De prohib. alien.*), n. 50, fol. 271v, discută dacă prescripţia împotriva fiscului este posibilă sau nu: „Item quaeritur an demania regni vel imperii possint praescribi: periti regni Siciliae dicunt, quod non, sicut glossator [Marinus de Caramanico] in constitutione «Si dubitatio» [*Lib.aug.*, 111, 8, Cervone, 307 *sqq.*]. [...] Videtur ergo dicendum quod praescriptio temporis cuius non extat memoria, procedat et in demaniis [...]". Acelaşi punct de vedere este exprimat şi în glosa lui Andreas la *Lib.aug.*, III, 8. Vezi *infra*, n. 283.

278. Vezi *Nov.* 9 (pentru Biserica Romană), şi *C.* 1, 2, 23, 3-4 (pentru biserici în general, în anumite cazuri). În ciuda schimbărilor şi a unei reduceri de 40 de ani (*cf. Nov.* 111 şi *Nov.* 131, 6), *praescriptio centum annorum* a rămas valabilă la Roma şi în Dreptul Canonic; vezi *Decretum*-ul lui Gratian, c. 17, C. XVI. q. 3, ed. Friedberg, I, 796.

279. *Glos.ord.* la *C.* 14 X 2, 26, *v. centum annorum*, subliniază că o prescripţie de 100 de ani este egală cu absenţa prescripţiei: „Sed videtur certe impossibile probari praescriptionem centum annorum. Idem est ac si diceret Papa: Nolo quod currat praescriptio contra Romanam ecclesiam". Glosatorul adaugă că un martor trebuie să aibă cel puţin 114 ani pentru a dovedi o posesie de 100 de ani, pentru că trebuia să aibă 14 ani pentru a fi acceptat ca martor. Aceasta, deci, a rămas interpretarea obişnuită a decretului inocentin; vezi, *e.g.*, Baldus, la c. 14 X 2, 26, n. 2. fol. 273v; de asemenea, Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, III, 7, n. 6, fol. 122, care discută chestiunea privitoare la domeniul funciar „an autem sit aliqua differentia inter praescriptionem centum annorum, et praescriptionem tanti temporis, cuius initii memoria non existit". Aceste argumente au fost toate ridicate de glosatorii timpurii ai Constituţiilor Siciliene; vezi Marinus de Caramanico, la *Lib.aug.*, III, 39, Cervone, 399, şi Andreas de Isernia (*ibid.*, p. 400).

280. Baldus, la *C.* 7, 39, 3, n. 17, fol. 31: „[...] ecclesia sancta Romana, contra quam non praescribitur nisi spatio centum annorum; contra vero alias ecclesias praescribitur spatio 40 [annorum]". *Ibid.*, 17b: „Item ecclesiae Romanae et Imperio non praescribitur super his quae reservata sunt in signum universalis dominii". *Ibid.*, 17d: „Qua enim praerogativa gaudet Romana ecclesia contra praescribentem eadem gaudet Imperium". *Ibid.*, 18: „Sed *hodie* non videntur praescribi minore tempore centum annorum ex quo imperium aequiparatur ecclesiae". Vezi şi Baldus, la *C.* 7, 30, 2, n. 2, fol. 19v: „*Hodie* vero de iure authenticorum non sufficit minus tempus centum annorum, quia sicut Romanum imperium gaudet [ecclesia

Este adevărat că termenul *hodie*, „astăzi", însemna adesea perioada lui Iustinian, cea la care se refereau civiliştii[281]. Acest lucru, totuşi, nu este adevărat în cazul de faţă, întrucât, atunci când recunoştea drepturile prescriptive împotriva fiscului, dreptul roman ignora prescripţia de o sută de ani ; fiscul era în mod normal protejat de o perioadă de 40 sau (conform Legii longobarzilor) de 60 de ani. Prin urmare, accentul pe care Baldus l-a pus în mod repetat pe cuvântul „astăzi" este demn de luat în seamă, pentru că pare să dea de înţeles că doar în perioada relativ recentă Biserica şi fiscul regal-imperial erau „echivalate" cu privire la prescripţia de o sută de ani. De fapt, această „echivalenţă" dintre Biserică şi fisc nu pare să-l preceadă pe Frederic al II-lea, care a transferat privilegiul ecleziastic către statul secular. În *Liber augustalis*, el explică în cuvinte clare :

> Noi extindem prescripţia de 40 şi 60 de ani, care până acum era adecvată la chestiunile publice [să fie folosită] împotriva fiscului, până la o perioadă de timp de 100 de ani[282].

Iar glosatorii sicilieni au subliniat cât se poate de clar că prescripţia fiscală de o sută de ani a fost instituită de legea lui Frederic al II-lea şi că acest împărat a transferat un privilegiu ecleziastic către fisc[283]. *Aequiparatio* între Biserică şi fisc a

---

Romana] eadem praerogativa. [...] Attende tamen quod nec centum annorum sufficit praescriptio contra imperium vel Romanam ecclesiam in his quae etiam sibi reservavit imperium in signum praeeminentiae et superioritatis [...]". De asemenea la *C.* 7, 40, 1, n. 7, fol. 34 „non enim praescribitur [contra Romanum ecclesiam] nisi spatio centum annorum. [...] Et eadem praerogativa videtur *hodie* gaudere imperium". Vezi şi Peregrinus, VI, 8, n. 6, fol. 145v, care se referă la Baldus şi la alţii şi care, fiind veneţian, include Senioria Veneţiei ca beneficiind de prescripţia de 100 de ani, precum Imperiul şi Biserica Romană.

281. Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 135.

282. *Lib.aug.*, III, 39, Cervone, 398 : „Quadragenalem praescriptionem et sexagenariam, quae contra fiscum in publicis hactenus competebat, usque ad centum annorum spatium prorogamus".

283. Marinus de Caramanico, *v. Quadragenalem* : „Sed haec constitutio prorogat quadragenalem in centum annos, et sic redit ad ius antiquum. C.de sacrosan.eccles.l.fin. (*C.* 1, 2, 23 ; vezi *supra*, n. 279)". Cu alte cuvinte, Frederic a revenit la condiţiile valabile pentru biserici şi oraşe, în conformitate cu o lege care, în preambulul ei, plasa *places divinum publicumque ius* pe un singur nivel ; vezi *Glossa ordinaria* pentru această lege. Faptul că legea lui Frederic reprezenta o noutate pare să fie indicat şi de Andreas de Isernia, în *Feud.*, II, 55, n. 51, fol. 271v, unde face următoarea afirmaţie generală : „Centenaria praescriptio currit contra fiscum per constitutionem «Quadragenalem»". Pe de altă parte, Azo, la *C.* 7, 38, n. 7, fol. 216v, pare să fie încă în necunoştinţă de cauză în legătură cu prescripţia de 100 de ani ; se pare că aprobă reducerea de către Iustinian a prescripţiei de 100 de ani valabilă împotriva Bisericii Romane (*Nov.* 111 ; *supra*, n. 278) şi argumentează : „Absurdum enim esset civitatem [Romam] maioris esse privilegii quam principem". Vezi, totuşi, *Glos.ord.* la *Nov.* 7, 2, *v. nec multum* (vezi *infra*, nn. 285, 296), discutând diferenţele şi asemănările dintre *res sacrae* şi *res publicae*, care afirmă : „similitudinem autem habent ; nam utriusque res iure isto adhuc centum annis praescribuntur". Faptul că fiscul se afla printre lucrurile publice (*res publicae*) a fost afirmat de Frederic însuşi în legea sa ; vezi glosa lui Marinus de Caramanico la *Lib.aug.*, III, 39, Cervone, 398, *v. in publicis* : „Id est, fiscalibus rebus, quae dicuntur publicae (vezi *supra*, n. 241)". El adaugă mai târziu (p. 399) : „Item intellige principium constitutionis, quod praescriptio centum annorum, sicut dictum est, locum habeat

fost astfel realizată mai devreme în Sicilia, unde s-a aliniat la celelalte măsuri înrudite ale lui Frederic al II-lea şi ale predecesorilor săi normanzi. O idee similară, totuşi, trebuie să fi existat şi în Anglia, unde „perioada dincolo de care un om nu îşi poate aduce aminte altfel" era definită într-un mod asemănător ca o perioadă de aproximativ o sută de ani: a fost stabilită, înainte de 1237, în anul 1135, atunci când Henric I murise; după aceea, s-a considerat că a fost impusă în anul 1154, la urcarea pe tron a lui Henric al II-lea; în fine, anul 1275, momentul încoronării lui Richard I (1189), a devenit punctul de plecare al amintirii şi aşa a rămas[284].

Christus şi *fiscus* au devenit aşadar comparabile în privinţa inalienabilităţii şi prescripţiei. Baza juridică a acestei „echivalenţe" a fost găsită în multe părţi ale dreptului roman, de exemplu în *Codul* lui Iustinian, unde lucrurile aparţinând *templa*, bisericilor, erau tratate la fel ca lucrurile ţinând de *sacrum dominium*, „domeniul sacru" al împăratului[285]. În consecinţă, juriştii vor vorbi despre *sacratissimus fiscus* sau *fiscus sanctissimus*, „fiscul cel mai sfânt", o frază ce sună bizar doar în urechile moderne, dar explicând uşurinţa cu care se trasa o paralelă între *Christus* şi *fiscus*[286]. Poate că ar fi mai convingătoare pentru noi dacă Baldus, deşi susţinând că fiscul era *quoddam corpus inanimatum*[287], l-ar fi numit totuşi „sufletul statului"[288].

---

contra fiscum, tam in feudis, quam in aliis bonis. [...] Omnia enim feuda publica sunt". Aceleaşi cuvinte sunt repetate de Andreas de Isernia, *ibid.*, p. 400; vezi şi la *Lib.aug.*, III, 8, Cervone, 308: „Feuda quidem de publico sunt". Aceasta nu este, dacă nu mă înşel, în concordanţă cu concepţia engleză privind „lucrurile publice". Prescripţia de 100 de ani împotriva imperiului trebuie să fi fost foarte cunoscută la sfârşitul secolului al XIII-lea, întrucât francezii au folosit-o pentru a dovedi independenţa Franţei faţă de imperiu prin dreptul de prescripţie; vezi Lagarde, *Bilan du XIII^e siècle*, 248, n. 56; Ullmann, „Sovereignty", 14.

284. Pollock şi Maitland, II, 81 şi 141; W. Holdsworth, *A History of English Law* (ed. a III-a, Londra, 1923), III, 8 şi 166 *sqq.*

285. „Loca ad sacrum dominium pertinentia". Vezi *C.* 7, 38, 3, al cărui titlu indică paralelismul: „Ne *rei dominicae* vel *templorum* vindicatio temporis exceptione submoveatur". Alt loc frecvent citat pentru a dovedi echivalenţa sferelor publică şi divină era *C.* 1, 2, 23 (*supra*, n. 283); de asemenea, *Nov.* 7, 2, 1; „Nec multo differant ab alterutro sacerdotium et imperium, et sacrae res a communibus et publicis", cu *Glos.ord.*, *v. nec multum* (*supra*, n. 283); *cf.* Bartolo, la *Nov.* 7, 2, *v. sinimus*, n. 4, fol. 13v: „dicitur enim hic quod imperium et sacerdotium aequiparantur". Vezi şi Baldus, la *C.* 10, 1, 3, n. 3, fol. 236: „aequiparantur enim ecclesia et fiscus". Desigur, Biserica şi fiscul erau, de asemenea, echivalente cu un minor şi un nebun, pentru că ambii aveau sub vârsta legală; vezi, *e.g.*, Baldus la *C.* 4, 5, 1, n. 6, fol. 12: „[...] nisi talis sententia esset lata contra fiscum, ecclesiam, vel pupillum, vel furiosum, quia aequiparantur pupillo". *Cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 483, pentru această comparaţie. Bracton (fol. 12, Woodbine, II, 51 *sq.*) arată că era destul de familiarizat cu aceste categorii.

286. În *C.* 7, 37, 2, *sacratissimus fiscus* şi *sacratissimum aerarium* sunt menţionate, adjectivul însemnând nimic altceva decât „imperial". La această lege face o referinţă, *e.g.*, Lucas de Penna, despre *C.* 10, 1, n. 8 (Lyon, 1581), p. 5: „Fiscus dicitur sanctissimus".

287. Baldus, *Consilia*, I, 363, n. 2, fol. 118: „[...] fiscus per se est quoddam corpus inanimatum consensum per se non habens, sed simpliciter repraesentans". Vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 281 (cu n. 110), pentru originea acestei doctrine.

288. Baldus, *Consilia*, I, 271, n. 2, fol. 81v: „et, ut ita loquar, est [fiscus] ipsius Reipublicae anima et sustentamentum". Comparaţia fiscului cu stomacul, în analogie cu povestea lui

Paralelismul dintre lucrurile sfinte şi cele fiscale, totuşi, nu era restricţionat la Timp; se referea şi la Spaţiu. Juriştii atribuiau fiscului ubicuitate. *Fiscus ubique praesens* spunea Accursius într-o glosă la legea prescripţiei pentru a arăta că argumentul „absenţei proprietarului" era lipsit de valoare în cazul fiscului, întrucât fiscul era „peste tot şi mereu prezent"[289]. Aceleaşi cuvinte au fost repetate puţin mai târziu de Marinus de Caramanico în glosa sa la *Liber augustalis*[290]. Iar Baldus, care la fel a indicat faptul că fiscul nu putea fi niciodată acuzat că ar fi „absent" din regat, a tras concluzia logică şi finală: „Fiscul este omniprezent şi, prin aceasta, aşadar fiscul se aseamănă lui Dumnezeu"[291].

Suntem familiarizaţi cu acel tip de limbaj reflectând doar o altă versiune a temei *Christus-fiscus*. Aceasta nu înseamnă, desigur, că metaforele erau luate în serios, la propriu: *sanctus Fiscus* nu a fost niciodată inclus în catalogul oficial de sfinţi. Metaforele nu dezvăluie (sau nu încă) un efort din partea juristului de a „diviniza" fiscul, ci de a explica perpetuitatea şi natura generală a fiscului; în acest scop, ei se foloseau de termeni teologici, unde „Dumnezeu" sau „Christos" luau locul simbolurilor sau cifrurilor ficţiunii care serveau la expunerea naturii fictive a fiscului, a ubicuităţii şi eternităţii acestuia: „În ceea ce priveşte esenţa lui, fiscul este un lucru etern şi perpetuu [...] întrucât fiscul nu moare niciodată"[292]. Nu trebuie să uităm că, în mod invers, terminologia imperială a fost aplicată posesiunilor fiscale pontificale care, probabil încă din secolul al XI-lea, apăreau ca *regalia beati Petri*, „drepturile regaliene ale Binecuvântatului Petru", pe care împăraţii şi feudatarii papali juraseră

Menenius Agrippa, poate fi găsită la o dată anterioară în *In laudem Iustini* a lui Corippus, II, 249 *sqq.*, *MGH*, *Auct.ant.*, III, 2, p. 133; este repetat de Lucas de Penna, la *C.* 11, 58, 7, n. 10 (Lyon, 1582), 564: fiscul este *instar stomachi*.

289. *Glos.ord.* la *C.* 7, 37, 1, *v. continuum*; de asemenea, pe margine: „Fiscus ubique praesens est".

290. Marinus, la *Lib.aug.*, III, 39, *v. in publicis*, Cervone, 399: „et specialiter ubi dicit «praesente in regno adversario suo» etc.; sic non loquitur de fisco, qui semper est praesens", cu afirmaţia la *Glos.ord.* (nota precedentă). Vezi şi Matthaeus de Afflictis, pentru aceeaşi constituţie (III, 39), n. 3, fol. 186: „[...] nec requiritur probare de praesentia fisci, quia fiscus semper est praesens". *Cf.* Peregrinus, 1, 2, n. 42, fol. 7.

291. Baldus, la *C.* 7, 37, 1, n. 2, fol. 37: „[...] quod fiscus est ubique, et sic in hoc Deo est similis. Et ideo fiscus non potest allegare absentiam". Vezi şi Baldus la *C.* 4, 27, 1, n. 27, fol. 74v: „quia fiscus est ubicunque". O ubicuitate similară era atribuită Bisericii Romane şi fiscului acesteia; vezi Peregrinus, 1, 2, n. 22, fol. 6: „In spiritualibus et inde dependentibus Papa, qui est caput Romanae Ecclesiae, fiscum generalem ubique habet, ut pro delicto in his commisso [...] bona delinquentis sint confiscenda; in fiscum Romanae Ecclesiae bona illius, ubilibet sint, cogantur, quia sicut Romana Ecclesia ubique est, sic fiscum Ecclesiae Romanae ubique existere oportet". Baldus, la c. 9 X 2, 14, n. 38, fol. 190v, „echivalează" fiscul şi Biserica: „Fiscus est persona incorporalis et ideo ubique [...]. Quandoque est [possessio] de non corpore in non corpus, ut fiscus, vel ecclesia in abstracto [...]", care poate să deţină ceva imaterial, *e.g.*, o înlesnire şi astfel *possidetur mistice*.

292. Baldus, *Consilia*, I, 271, n. 3 fol. 8v: „[...] cum respublica et fiscus sint quid eternum, et perpetuum quantum ad essentiam, licet dispositiones saepe mutentur: fiscus enim nunquam moritur". Privind „dispoziţiile schimbătoare" şi „identitatea în pofida schimbărilor", vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 365, n. 43; *infra*, cap. VI, 2.

să le apere[293] – un termen tehnic folosit ocazional şi pentru a întări doctrina *rex et sacerdos* a ierarhiei ecleziastice : episcopul ca *rex* pentru că beneficia de *regalia*[294]. Imperializarea papalităţii şi sanctificarea statului secular şi a instituţiilor sale aveau loc în paralel[295].

Trebuie menţionată aici o *Novelă* a lui Iustinian. Era adesea citată pentru a dovedi paralelismul dintre proprietatea Bisericii şi cea a statului, întrucât, în textul acesteia, legiuitorul a afirmat în cuvinte clare că între *imperium* şi *sacerdotium* diferenţa nu era prea mare şi, de asemenea, nici între *res sacrae* şi *res communes et publicae*[296]. În acest punct, Bracton s-a aliniat „teologiei" fiscale a epocii sale care de-abia se năştea. Desigur, Bracton era departe de diferenţele subtile ale bolognezilor care discutau dacă fiscul era identic cu poporul, cu conducătorul sau cu el însuşi şi nici nu i-a trecut prin minte să conceapă fiscul ca pe o *persona ficta*, deşi conceptul fusese deja creat în epoca sa[297]. Şi, totuşi, el a ajuns foarte aproape de conceptul unei persoane fictive atunci când a folosit termenul tehnic de *nullius*, afirmând că atât *res sacrae*, cât şi *res quasi sacrae* nu erau „proprietatea nimănui", *bona nullius*. „Adică, ele nu sunt proprietatea unei singure persoane, ci doar proprietatea *lui Dumnezeu şi a fiscului.*"[298] Descoperim – datorită lungii noastre digresiuni în

---

293. Vezi, pentru o scurtă discuţie a problemei şi pentru oarecare material, studiul meu „Inalienability", 492, n. 26. Este foarte probabil ca noţiunea să fi fost introdusă de papalitatea reformatoare, în momentul înfeudării normanzilor. Irene Ott, „Der Regalienbegriff im 12. Jahrhundert", *ZfRG*, kan.Abt., XXXV (1948), 234-304, distinge pe drept cuvânt între *regalia* în sensul *temporalia* al episcopilor (versiunea predominant germană) şi *regalia* în sensul drepturilor prerogative regale sau *fiscalia* (versiunea predominant juridică în sensul lui *fiscus*) ; din păcate, însă, ea a omis să discute *regalia S. Petri*, care aparţineau în mod cert celei de-a doua categorii. Nu am avut acces la Arnold Pöschl, „Die Regalien der mittelalterlichen Kirchen", *Festschrift der Grazer Universität für 1927* (Graz, 1928). Vezi, pentru câteva observaţii, Niese, *Gesetzgebung*, 54, f.a., 1.

294. Pamfletarii politici au preluat această noţiune şi au elaborat pe baza ei. Vezi, *e.g.*, Gerhoh, *De investigatione*, 1, 69, *MGH*, *LdL*, III, 388, 45 : episcopii nu posedă doar *sacerdotalia* a dijmelor şi oblaţiilor, ci şi *regalia* din partea regelui ; ei pot pretinde, prin urmare, a fi *quodammodo et reges et sacerdotes Domini* şi au astfel dreptul de a cere supuşilor nu doar supunere, ci şi un jurământ de fidelitate „ad defensionem videlicet regalium simul et pontificalium beati Petri". Vezi şi Gerhoh, *ibid.*, 389, 10 ; *Dialogus de pontificatu*, *ibid.*, 538, 30.

295. Schramm, „Sacerdotium und Regnum", analizează excelent problema pentru Evul Mediu timpuriu (*imitatio sacerdotii* secular, *imitatio imperii* spiritual), dar pentru Evul Mediu târziu s-a făcut prea puţin ; pentru câteva observaţii, vezi studiul meu „Mysteries of State", *Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), 65-91.

296. *Nov.* 7, 2, 1 ; vezi *supra*, n. 285.

297. Vezi, pentru conceptul de *persona ficta*, Gierke, *Gen.R.*, III, 279 *sqq.*, pentru Inocenţiu al IV-lea, şi *ibid.*, 204, pentru unii predecesori ; de asemenea, Maitland, *Political Theories*, xviii *sq.* ; *infra*, cap. VI.

298. Bracton, fol. 14, Woodbine, 11, 57 *sq.* : „Huiusmodi vero res sacrae [inclusiv *res quasi sacrae*] a nullo dari possunt nec possideri, quia in nullius bonis sunt, id est, in bonis alicuius singularis personae, sed tanquam in bonis *Dei vel* bonis *fisci*". *Cf.* fol. 12, Woodbine, II, 52 *sq.*, unde Bracton subliniază că „primo et principaliter fit donatio Deo et ecclesiae, et secundario canonicis", adică Dumnezeu sau Biserica sunt adevăraţii proprietari, în timp ce clericii „nihil habent nisi nomine ecclesiae suae".

gândirea juridică târzie – că Bracton a creat, de asemenea, acea îmbinare stranie de divin şi fiscal. Numitorul comun pentru *Deus* şi *fiscus* era, în cazul său, *res nullius*, iar această noţiune acoperea sinonimia juridică a posesiunilor ecleziastice şi fiscale la fel de eficient ca orice „echivalenţă" a juriştilor de mai târziu care au comparat *Christus* cu *fiscus*. Tot în acest context, Bracton a făcut diferenţă între *rex regnans* şi Coroană[299] – în mod înţelept, întrucât Coroana însăşi, mai degrabă decât regele muritor, părea să aibă, în multe privinţe, o relaţie interioară cu *res nullius*, anume cu fiscul impersonal şi supra-personal. Dezvoltarea noţiunii abstracte de „Coroană" – pentru a anticipa aici unele rezultate ale unui capitol ulterior – era, la urma urmei, concomitentă cu dezvoltarea fiscului sau a „domeniului regal" sub Henric al II-lea. Şi la fel cum Bracton a trasat o paralelă între Dumnezeu şi fisc, tot astfel contemporanii săi judecători tindeau să se refere la Coroana abstractă mai degrabă decât la rege ori de câte ori doreau să juxtapună sfera publică a statului şi sfera publică a Bisericii[300].

În legătură cu sursele lui Bracton, e nevoie de foarte puţine cuvinte. Chiar dacă nu se ştie cât de mult a fost influenţat Bracton de *Summa Institutionum* a lui Azo, noţiunea juridică de *res nullius* în conexiune cu *res sacrae* sugerează clar faptul că juristul englez urma sau parafraza Dreptul Lucrurilor din *Digestele* şi *Institutele* lui Iustinian[301]. Bracton numea lucrurile non-ecleziastice care nu erau în proprietatea „nimănui" *res quasi sacrae*, în timp ce dreptul roman le numea *res publicae*[302]. Termenul său tehnic pentru lucrurile publice sau fiscale (*res quasi sacrae*) nu era

299. Vezi *supra*, n. 252.

300. Se pare că referinţele la „Coroană" şi „Demnitate" erau alese cu o anumită regularitate atunci când instanţele regelui se aflau în opoziţie cu instanţele creştine, precum, *e.g.*, în capitolul lui Bracton, *De exceptionibus* (fol. 399b-444b). Vezi, *e.g.*, fol. 400b, Woodbine, IV, 248: „Est etiam iurisdictio quaedam ordinaria, quaedam delegata, quae pertinet ad sacerdotium et forum eccleslasticum. [...] Est et alia iurisdictio, ordinaria vel delegata, quae pertinet ad coronam et dignitatem regis et ad regnum [...] in foro saeculari". *Cf.* fol. 401, p. 249; fol. 401b, p. 251: „Vice versa non est laicus conveniendus coram iudice ecclesiastico de aliquo quod pertineat ad coronam, ad dignitatem regiam et ad regnum". Aceleaşi fraze apar în documentele, *e.g.*, fol. 402, p. 252 (de trei ori); fol. 403b şi 404, p. 257 *sq.*; fol. 404b, p. 259; fol. 406b, p. 264 şi *passim*. Bracton, desigur, foloseşte *dignitas regis et corona* şi în altă parte, *e.g.*, fol. 103, Woodbine, II, 293. Problema necesită mai multe investigaţii. Vezi *infra*, cap. VIII, nn. 107 *sq.*

301. *D.* 1, 8, 1: „Quod autem divini iuris est, id nullius in bonis est [...]. Quae publicae sunt, nullius in bonis esse creduntur". *Cf. Inst.* 2, 1, 7: „Nullius autem sunt res sacrae et religiosae et sanctae".

302. Bracton (fol. 14) confundă (*supra*, n. 237) *res sacrae*, *religiosae* şi *sanctae*, întrucât el foloseşte termenul *quasi sacrae* atât pentru *res publicae*, cât şi pentru *res sanctae*: „Donari autem non poterit res quae possideri non potest, sicut res sacra vel religiosa vel quasi, quails est res fisci [= res publicae], vel quae sunt quasi sacrae sicut sunt muri et portae civitatis [= res sanctae]". Baza este *Inst.* 2, 1, 10, sau *D.* 1, 8, 11, unde zidurile şi porţile oraşelor sunt numite în mod repetat *res sanctae*, nu *res quasi sacrae*. „Sacralitatea" zidurilor oraşelor nu poate să fi însemnat foarte mult pentru Bracton şi nici faptul că era un sacrilegiu să se sară peste un zid, deşi moartea lui Remus este menţionată în *D.* 1, 8, 11, iar glosatorilor le făcea plăcere să comenteze în legătură cu acest loc.

popular printre bolognezi şi e posibil ca Bracton să-l fi înţeles greşit[303]. Totuşi, denumirea pe care el a ales-o era convenabilă pentru a plasa proprietatea Bisericii şi proprietatea fiscului într-o paralelă juridică, deşi Bracton, în ansamblu, nu părea dornic să glorifice statul secular în general sau să-i elogieze imuabila esenţă învingătoare asupra Timpului până la nivelul cvasi-sacru la care Frederic al II-lea şi consilierii săi aspirau în multe privinţe.

Res sacrae şi *res quasi sacrae* puteau fi reduse la acelaşi numitor pentru că, în calitate de *res nullius*, ele erau proprietatea nu a unei persoane naturale, ci a unei persoane fictive din punct de vedere juridic („Christos" sau „fiscul"), care nu era expusă capriciilor Timpului. Într-o ultimă analiză, aparent straniul paralelism între *Christus* şi *fiscus* merge înapoi până la cei mai timpurii jurişti ai gândirii juridice romane. Pentru romani, proprietatea zeilor şi proprietatea statului păreau a fi, din punct de vedere juridic, la acelaşi nivel: *res divinae* şi *res publicae* nu puteau fi atinse de nici un individ pentru că erau *res nullius*[304]. În perioadele mai târzii, noţiunea păgână de „lucruri aparţinând zeilor" a fost transferată în mod logic Bisericii Creştine, aşa încât Sfântul Ambrozie îi putea aminti tânărului împărat Valentinian al II-lea că „lucrurile divine nu sunt supuse puterii imperiale"[305], prin aceasta înţelegându-se, desigur, că *res divinae* nu puteau fi atinse nici măcar de Principe, întrucât ele erau *res nullius*. În epoca feudală, cu concepţiile sale patriarhale ale organismelor sociale, aceste noţiuni, în special cea de *res publicae*, şi-au pierdut importanţa şi au devenit practic irelevante, în pofida unor menţiuni ocazionale[306].

303. *Inst.* 2, 1, 8, explică faptul că *res sacrae* sunt doar acele lucruri care fuseseră consacrate *rite et per pontifices*, iar apoi adaugă: „[...] si quis vero auctoritate sua *quasi sacrum* sibi constituerit, sacrum non est, sed profanum". Termenul *quasi sacrum* are aici un înţeles oarecum jignitor şi este puţin probabil ca Bracton să îl fi folosit cu bună ştiinţă astfel pentru *res publicae*; dar termenul se poate să fi fost în gândul lui într-un alt context. În scrierile glosatorilor, nu am găsit termenul *res quasi sacrae* ca substitut pentru *res publicae*.

304. Vezi *supra*, n. 301, de asemenea, studiul meu, „Christus-Fiscus", 234 *sq.*

305. Ambrozie, *Ep.*, XX, 8, *PL*, XVI, 1039 A: „quae divina sunt, imperatoriae potestati non esse subiecta". Pasajul se regăseşte mai târziu, în colecţiile canonice; vezi, *e.g.*, Deusdedit, III, c. 211, ed. Victor Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit* (Paderborn, 1905), I, 511, 19, Gratian, c. 21, C. XXIII, q, 8, ed. Friedberg, I, 959. Pentru interpretarea lui, vezi H. Lietzmann, „Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich", *Abh.preuss.Akad.* (Berlin, 1940), Abh. 11, p. 8; de asemenea, Kenneth M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century* (New York, 1941), 110.

306. Amintim remarca faimoasă pe care, potrivit lui Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 7, ed. H. Bresslau, 29 *sq.*, ar fi făcut-o împăratul Conrad al II-lea atunci când, după moartea predecesorului său, poporul din Pavia a distrus palatul-fortăreaţă din oraşul lor, întrucât, pretindeau ei, proprietarul murise, iar acum palatul nu mai aparţinea nimănui. S-a spus că împăratul Conrad a făcut distincţia între *domus regis* şi *domus regalis*, admiţând că nu casa regelui fusese distrusă, pentru că atunci nu exista nici un rege, dar subliniind distrugerea „clădirii regale", iar apoi a continuat: „Si rex periit, regnum remansit, sicut navis remaneat, cuius gubernator cadit. Aedes publicae fuerant, non privatae". Aceasta este terminologia legală; vezi, pentru această problemă, A. Solmi, „La distruzzione del palazzo regio in Pavia nell'anno 1024", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LVII (1924), 97 *sqq.* Vezi şi *supra*, n. 250, pentru distincţia dintre *publica* şi *privata* în scrierile lui Gerhoh sau

Doar sub impactul mişcării bologneze şi ca rezultat al redescoperirii jurisprudenţei savante, în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, vechile noţiuni complementare de *res sacrae* şi *res publicae* şi-au recăpătat vechea importanţă în condiţii noi. Ele au devenit aplicabile nu doar proprietăţii Bisericii, aici urmându-se tradiţia Antichităţii târzii şi a Evului Mediu, ci şi lucrurilor aparţinând suveranităţii emergente a statului secular. Şi din nou, precum în vechile timpuri romane, termenul tehnic *res nullius* a conferit expresie ideii că lucrurile publice şi fiscale erau *sacer*, „de neatins" şi, prin urmare, perpetue şi „dincolo de Timp", precum lucrurile aparţinând zeilor, demonstrate în Evul Mediu târziu de cifrul juridic al lui „Christos".

De aceea, formula *Christus-fiscus* apare doar ca o expresie prescurtată pentru o evoluţie lungă şi complicată prin care ceva în mod evident secular şi aparent „lipsit de sfinţenie" în sensul creştin şi toate celelalte sensuri, anume fiscul, a fost transformat într-un lucru „cvasi-sacru". Fiscul a devenit în final un scop în sine. A fost preluat ca o marcă a suveranităţii şi, printr-o inversare totală a ordinii originale, s-a putut spune că „fiscul reprezintă Statul şi Principele"[307]. Mai mult, Baldus arătase deja că nu doar fiscul şi *commonwealth*-ul erau la acelaşi nivel, ci şi *fiscus* şi *patria*[308]. Ne-am putea întreba dacă este logic sau o ironie a istoriei ca solemnul cult roman al zeilor şi al funcţiilor publice să se găsească la originea deificării şi idolatrizării moderne a mecanismelor statale.

În teoria politică a lui Bracton, noţiunea de *res nullius* nu servea ca dispozitiv principal pentru rezolvarea problemelor de drept public. Totuşi, împreună cu un număr mare de alte stimulente avându-şi originea în practica Romano-Canonică, paralelismul dintre Dumnezeu şi fisc a contribuit la articularea conceptului unei sfere publice perene în cadrul regatului. A început să apară o ruptură, deocamdată subtilă, între „regele care domnea" şi „sacrul district" financiar în cadrul regatului. Dar în timp ce regii englezi care domneau în secolul al XIII-lea au încercat să ignore chiar şi existenţa unei rupturi între ei şi lucrurile publice, diversele grupuri ale opoziţiei baroniale erau gata să lărgească acea falie şi să opună *res publicae* împotriva *rex regnans*. Este important faptul că în timpul luptelor constituţionale din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, obiecţiile baroniale erau mereu centrate pe sfera fiscal-domenială, incluzând drepturile prerogative ataşate ei, în timp ce sfera strict feudală – incluzând ajutoarele feudale şi alte drepturi exercitate de către rege ca suzeran individual – au rămas, în ansamblu, necontestate. În cadrul sferei lucrurilor publice,

---

remarca din *Annales Disibodenbergensens*, ad a. 1125, *MGH*, *SS*, XVII, 23, conform căreia Lothar al III-lea a ordonat ca proprietatea confiscată „potius regiminis subiacere ditioni, quam regis proprietari". *Cf*. Vassalli, „Fisco", 187.

307. Vassalli, „Fisco", 213, n. 4, îl citează pe Pierre Grégoire (Tholosanus), *De re publica*, VII, 20, 31, ca spunând: „Fiscus repraesentat principem et rempublicam". Aceasta este formula citată în index (*s.v. Fiscus*); textul (Lyon, 1609, p. 237) se citeşte: „Fiscus publicam rem et principis refert".

308. *Glos.ord.*, la *D.* 3, 1, 10, conţine o notă marginală, afirmând că Baldus considera această lege unică „quia *fiscus*, *respublica* et etiam patria aequiparantur quoad reverentiam eis exhibendam". Nu am reuşit să găsesc referinţa, deşi este foarte probabil că Baldus a făcut această observaţie întrucât *patria* este menţionată în acea lege.

totuşi, şi în special a finanţelor publice, baronii puteau să se aventureze să-l controleze pe rege, să-l supună unui consiliu ales de ei şi astfel să demonstreze că lucrurile ce ţineau de binele public nu îl mai priveau doar pe rege, ci „pe toată lumea", atât pe rege, cât şi întreaga comunitate a regatului[309]. De fapt, şi juriştii bolognezi l-au considerat pe Principele în funcţie, în multe privinţe, doar administrator şi vicar al fiscului[310]; iar baronii englezi îl priveau pe regele lor nu ca pe un proprietar individual, ci ca pe gardianul proprietăţilor publice, care slujeau folosului şi siguranţei întregului corp politic, trebuind să slujească această organizare politică în mod perpetuu – cu mult dincolo de existenţa regelui individual.

Oricare ar fi unghiul din care am dori să cercetăm evoluţia gândirii politice engleze şi orice fir am alege să studiem şi să izolăm în acest scop, epoca bractoniană va ieşi întotdeauna în evidenţă ca perioada cea mai importantă. Atunci a fost momentul când „comunitatea regatului" a devenit conştientă de diferenţa dintre rege ca suzeran personal şi rege ca administrator supra-individual al sferei publice – o sferă publică incluzând fiscul ce „nu murea niciodată" şi care era perpetuă pentru că timpul nu curgea împotriva ei. Gândirea religioasă, care influenţase profund sau chiar determinase conceptele de guvernare într-o fază mai timpurie, a fost transportată în noua sferă a treburilor publice într-o manieră aparent abuzivă – comparând perenitatea fiscului cu eternitatea lui Dumnezeu sau a lui Christos. Anonimul Normand exprimase calităţile supra-temporale ale regelui, atribuindu-i o natură divină şi asemenea lui Dumnezeu prin intermediul graţiei. Dar ideile Anonimului Normand, potrivit cărora regele era o *gemina persona* întrucât era „imaginea lui Christos" chiar şi în privinţa celor două naturi, erau de domeniul trecutului. Frederic al II-lea, ca *lex animata*, căutase esenţa perenă a conducerii sale undeva într-o Idee de Justiţie nemuritoare şi s-a transformat, ca să spunem aşa, dintr-un *vicarius Christi* într-un *vicarius Iustitiae*, o funcţie care încă avea conotaţii semi-religioase. Totuşi, conceptele metafizice şi ideile escatologice ale curţii imperiale s-ar fi putut potrivi condiţiilor din Italia şi celor ale marelui război împotriva papalităţii; ele nu se potriveau Angliei bractoniene. Bracton însuşi era mai sobru şi, într-un fel, mai

309. Post, „Quod omnes tangit", 235 *sq.*, 250 şi *passim*; de asemenea „Two Laws", în special 425 *sqq.* (cu n. 35), pentru lucrurile privind 1) în primul rând capul, 2) în primul rând membrele şi 3) capul şi membrele în mod egal. Aceste distincţii nu coincid cu *res privatae* şi *res publicae*, întrucât proprietatea privată a regelui era sau putea să devină în orice moment o chestiune de interes public.

310. Principiul Principelui ca administrator al fiscului era bazat pe *D.* 41, 4, 7, 3: „nam tutor in re pupilli tunc domini loco habetur, cum tutelam administrat, non cum pupillum spoliat". Pentru fisc în calitate de minor, vezi *supra*, n. 285; în general, Gierke, *Gen.R.*, III, 226 *sq.*, 332, 482. Faptul că Principele nu era proprietarul, ci administrator *legitimus* al fiscului era o formulă repetată frecvent; vezi, *e.g.*, Baldus, *Consilia*, I, 271, nn. 2-3, fol. 81v; Peregrinus, 1, 2, n. 47, fol. 7v. Formula servea şi pentru a respinge legalitatea Donaţiei lui Constantin (*supra*, n. 270); vezi. *e.g.*, Jean de Paris, *De potestate*, c. 21, ed. Leclercq, 244 *sq.*: o donaţie privată ar fi fost valabilă, dar „non quando donat de patrimonio fisci quod semper debet manere", întrucât Principele este „administrator imperii et reipublicae [...]. Sed si imperii administrator est, donatio non valet" (referinţă la *lex regia* şi la *D.* 41, 4, 7, 3).

secular decât erau juriştii de la curtea lui Frederic al II-lea. Desigur, regele din perioada bractoniană s-a transformat la rândul său, şi, dacă e să exagerăm şi să înţelegem prin „fisc" sfera publică în general, am putea poate să spunem că el s-a transformat dintr-un *vicarius Christi* într-un *vicarius Fisci*. Adică perpetuitatea regelui supra-personal începuse să depindă de asemenea de perpetuitatea sferei publice impersonale căreia îi aparţinea fiscul. În orice caz, ceea ce conducătorii din secolul al XIII-lea aveau în comun până la urmă era faptul că ei împrumutau dramul lor de perenitate nu atât de la Biserică, ci de la Justiţie şi dreptul public expus de juriştii savanţi – fie sub numele de *Iustitia*, fie sub cel de *Fiscus*.

Vechea idee a regalităţii liturgice s-a dizolvat în mod gradat şi a făcut loc unui nou model de regalitate, centrat pe sfera Legii, care nu era lipsit de propriul misticism. Noul „nimb" a început să coboare asupra noului stat secular şi naţional, condus de un nou *pater patriae*, atunci când statul a început să pretindă în favoarea aparatului său administrativ şi a instituţiilor publice o perenitate sau perpetuitate care până atunci fusese atribuită doar Bisericii şi, de către dreptul roman şi civilişti, Imperiului Roman: *Imperium semper est*[311]. În mod clar, dihotomia medievală *sacerdotium-regnum* era înlocuită de noua dihotomie a Regelui şi a Legii. În epoca jurisprudenţei, statul suveran a dobândit o sacralizare a esenţei sale independentă de Biserică, deşi paralelă cu aceasta, şi a asumat eternitatea Imperiului Roman atunci când regele a devenit „împărat în regatul său". Dar această sacralizare a *status regis et regni*, a instituţiilor şi utilităţilor statului, a necesităţilor şi urgenţelor ar fi rămas incompletă dacă noul stat însuşi nu ar fi fost echivalat cu Biserica inclusiv în privinţa aspectelor sale corporative, ca un *corpus mysticum* secular.

311. Vezi, *e.g.*, *Nov.* 6, epil., pe lângă multe alte locuri (vezi *infra*, pp. 255 *sqq.*).

Capitolul V

Regalitatea întemeiată pe *politeia*: *corpus mysticum*

Relaţiile încrucişate dintre Biserică şi Stat, existente în fiecare secol al Evului Mediu, au produs hibrizi în ambele tabere. Împrumuturi reciproce şi schimburi de însemne, simboluri politice, prerogative şi drepturi de preeminenţă au avut loc în mod perpetuu între liderii spirituali şi seculari ai societăţii creştine[1]. Papa şi-a împodobit tiara cu o coroană de aur, a îmbrăcat purpura imperială şi era precedat de stindardele imperiale atunci când trecea în procesiune solemnă pe străzile Romei. Împăratul purta sub coroană o mitră, umbla cu încălţămintea pontificală şi cu alte veşminte clericale şi primea, întocmai precum un episcop, inelul la încoronarea sa[2]. Aceste împrumuturi i-au influenţat, în Evul Mediu timpuriu, în primul rând pe cei care se aflau la conducere, atât lideri spirituali, cât şi seculari, până când, în final, *sacerdotium* a căpătat o înfăţişare imperială, iar *regnum* o nuanţă clericală.

O anumită stare de saturaţie a fost atinsă pe la începutul secolului al XIII-lea, când atât demnitarii spirituali, cât şi cei seculari au sfârşit prin a fi împodobiţi cu toate atributele esenţiale ale funcţiilor lor. Împrumuturile dintre cele două sfere, totuşi, nu au încetat; doar obiectivele s-au schimbat în cursul Evului Mediu târziu, atunci când s-a modificat centrul de greutate, de la persoanele conducătoare la colectivele conduse – noile monarhii naţionale – şi la alte agregate politice ale societăţii omeneşti. Cu alte cuvinte, schimburile dintre Biserică şi Stat au continuat; dar extinzându-se de la demnitari individuali la comunităţi compacte, domeniul influenţei reciproce a început, de aici înainte, să fie determinat de problemele constituţionale şi juridice privind structura şi interpretarea corpurilor politice. Sub *pontificalis maiestas* a papei, care era numit şi „Principe" şi „împărat adevărat"[3], aparatul ierarhic al Bisericii Romane a tins să devină prototipul perfect al unei monarhii absolute şi raţionale pe bază mistică, în timp ce Statul a manifestat o tendinţă crescândă de a deveni o quasi-Biserică sau o corporaţie mistică pe o bază raţională.

---

1. Vezi, în general, Schramm, „Austausch", pentru perioada mai veche; de asemenea, *Laudes regiae*, 129 *sqq*.
2. Pentru mitra imperială şi alte simboluri, vezi Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (Schriften der MGH, XIII [Stuttgart, 1954]), în special, 68 *sqq*.
3. Pentru titlul *pontificalis maiestas*, vezi Mochi Onory, *Fonti*, 113; *cf. Laudes regiae*, 140, nn. 94, 95.

Cu toate că s-a considerat adesea că noile monarhii erau în multe privinţe „biserici" prin transfer, s-a arătat mult mai rar, în detaliu, în ce grad *commonwealth*-urile din Evul Mediu târziu şi epoca modernă au fost de fapt influenţate de modelul ecleziastic, în special de prototipul spiritual atotcuprinzător al conceptelor corporative, *corpus mysticum* al Bisericii.

1. *Corpus Ecclesiae mysticum*

Doctrina corporativă a Bisericii Romane a fost rezumată şi dogmatizată, în 1302, de către papa Bonifaciu al VIII-lea în frazele lapidare ale bulei *Unam sanctam*:

> Îndemnaţi de credinţă, noi trebuie să credem într-o singură sfântă Biserică, Apostolică şi, de asemenea, Catolică [...], fără de care nu există mântuire şi nici izbăvirea păcatelor [...], care reprezintă un corp mistic, al cărui cap este Christos, iar capul lui Christos este Dumnezeu.

Contextul general al bulei nu lasă nici o îndoială asupra înţelesului frazei introductive. Dezvăluie efortul suprem al puterii spirituale de a răspunde şi, pe cât posibil, de a învinge provocarea venită din partea corpurilor politice seculare, pe cale de a deveni autonome. Papa Bonifaciu era hotărât să pună entităţile politice în ceea ce el considera a fi locul lor şi de aceea a subliniat în mod repetat, cu o mare intensitate, perspectiva ierarhică, potrivit căreia corpurile politice aveau un caracter pur funcţional *în cadrul* comunităţii universale a lui *corpus mysticum Christi*, care era Biserica, al cărei cap era Christos şi al cărei cap vizibil era vicarul lui Christos, pontiful roman[4].

Biserica, în calitate de corp mistic al lui Christos – care înseamnă societatea creştină compusă din toţi credincioşii, trecuţi, viitori şi prezenţi, actuali şi potenţiali[5] – ar

4. Ladner, „Aspects", în special 409 *sqq.*, şi studiul său mai recent, „The Concepts: Ecclesia, Christianitas, Plenitudo Potestatis", *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII; Roma, 1954), 49-77, în special 53 *sqq.* Literatura referitoare la *corpus mysticum* este foarte vastă, mai ales după publicarea enciclicei *Mystici corporis*, în 1943; vezi, pentru un studiu mai recent, Émile Mersch, *Le corps mystique du Christ, études de théologie historique* (două volume, Louvain, 1933). O analiză excelentă cu privire la istoria ideilor i se datorează lui Henri de Lubac, *Corpus mysticum* (ed. a II-a, Paris, 1949), de asemenea în *Recherches de science religieuse*, XXIX (1939), 257-302, 429-480, şi XXX (1940), 40-80, 191-226; în paginile următoare, am exploatat, în general, bogăţia materialului său (o mare parte mi-a fost inaccesibilă) şi ideile sale. Pentru scolasticismul timpuriu, vezi şi Ferdinand Holböck, *Der Eucharistische und der Mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik* (Roma, 1941). Cartea foarte importantă a lui Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, fără serie, IV; Cambridge, 1955), a apărut prea târziu pentru a fi luată în considerare aici; vezi, în special, partea a II-a, 87 *sqq.*, 106 *sqq.*, 132 *sqq.*

5. Toma din Aquino, *Summa theol.*, III, q. 8, a. 3.

putea să i se pară istoricului un concept atât de tipic medieval şi atât de tradiţional, încât el ar fi lesne înclinat să uite că această noţiune era relativ nouă atunci când Bonifaciu i-a testat puterea şi eficienţa folosind-o ca armă în lupta sa pe viaţă şi pe moarte împotriva lui Filip cel Frumos al Franţei. Conceptul de Biserică în calitate de *corpus Christi* mergea, desigur, înapoi până la Sfântul Pavel[6]; dar sintagma *corpus mysticum* nu avea o tradiţie biblică şi era mai puţin veche decât ar fi fost de aşteptat. A apărut pentru prima dată în perioada carolingiană şi a câştigat o oarecare importanţă în timpul controversei legate de euharistie, continuată mulţi ani de Paschasius Radpertus şi Ratramnus, amândoi de la mănăstirea din Corbie. Ratramnus a indicat la un moment dat că trupul în care Christos suferise era „trupul său adevărat şi propriu" (*proprium et verum corpus*), în timp ce euharistia era *corpus mysticum* al lui Christos. Poate că Ratramnus se bazase pe autoritatea lui Raban Maurul, care afirmase, cu puţin timp înainte, că, în cadrul Bisericii, *corpus mysticum* – înţelegând prin aceasta euharistia – era administrat de funcţia sacerdotală[7].

Aici, aşadar, pe tărâmul dogmei şi al liturghiei, şi-a avut originea această noţiune ale cărei aspecte universale şi efecte finale cu greu ar putea fi exagerate. În limbajul teologilor carolingieni, *corpus mysticum* nu se referea sub nici o formă la trupul Bisericii sau la unicitatea şi unitatea societăţii creştine, ci la ostia consacrată. Cu puţine excepţii, acesta a rămas secole de-a rândul înţelesul oficial al „corpului mistic", în timp ce Biserica sau societatea creştină au continuat să fie cunoscute drept *corpus Christi* în concordanţă cu terminologia Sfântului Pavel. În cursul unei evoluţii stranii şi uimitoare – *un curieux chassé-croisé*[8] – s-a ajuns în cele din urmă ca, la mijlocul secolului al XII-lea, aceste formule să-şi schimbe reciproc semnificaţia. Schimbarea ar putea fi vag legată de marea dispută din secolul al XI-lea în legătură cu transsubstanţierea. Ca răspuns la învăţăturile lui Berengar din Tours şi la învăţăturile sectanţilor eretici, care tindeau să spiritualizeze şi să „mistifice" Sacramentul Altarului, Biserica a fost obligată să sublinieze cu putere prezenţa *reală*, nu spirituală sau mistică, atât a omului, cât şi a divinului Christos în euharistie. Pâinea consacrată a început de acum să fie numită în mod semnificativ *corpus verum* sau *corpus naturale* ori, pur şi simplu, *corpus Christi*, numele sub care a fost instituită de către Biserica apuseană, în 1264, sărbătoarea intitulată *Corpus Christi*[9]. Cu alte cuvinte,

6. Pentru metafora Sfântului Pavel, vezi I Corinteni 12, 12 şi 27, şi 6, 15; Efeseni 4, 4, 16 şi 25, şi 5, 30; Coloseni 2, 19. Nu am avut deocamdată acces la studiul lui T. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des hl. Paulus* (Düsseldorf, 1951). Pentru locul conceptiei organologice a Sfântului Pavel în tradiţia filozofică antică, vezi Wilhelm Nestle, „Die Fabel des Menenius Agrippa", *Klio*, XXI (1926-1927), 358 *sq.*, şi *Griechische Studien* (1948), 502 *sqq.*; de asemenea, studiul lui A. Ehrhardt, „Das *Corpus Christi* und die Korporationen im spät-römischen Recht", *ZfRG*, rom.Abt., LXX (1953), 299-347, şi LXXI (1954), 25-40, este relevant pentru această problemă, la fel ca M. Roberti, „Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica", *Studi in Onore di Enrico Besta* (Milano, 1939), IV, 37-82.
7. Pentru controversa carolingiană, vezi Lubac, *Corpus mysticum*, 39 *sqq.*; *cf.* 41 *sq.*, pentru Raban Maurul, *De clericorum institutione*, I, C. 33, *PL*, CVII, 324 A.
8. Lubac, 88.
9. Pentru reacţia împotriva lui Berengar, vezi Lubac, *Corpus mysticum*, 104 *sqq.*, 162 *sqq.*, şi, pentru „inversiune" în general, p. 19. Pentru instituirea sărbătorii închinate *Corpus Christi*,

termenul paulin original desemnând Biserica Creştină a început acum să desemneze ostia sfinţită; în sens invers, noţiunea de *corpus mysticum*, până atunci folosită pentru a descrie ostia, a fost treptat transferată – după 1150 – către Biserică în calitate de corp organizat al societăţii creştine unită în Sacramentul Altarului. Pe scurt, expresia „corp mistic", care iniţial avea un înţeles liturgic sau sacramental, a căpătat o conotaţie cu un conţinut sociologic. Cu acest sens sociologic, relativ nou, a definit Bonifaciu al VIII-lea, într-un final, Biserica drept „un corp *mistic*, al cărui cap este Christos".

Concomitent cu noul accent pus pe prezenţa reală a lui Christos în sacrament – o doctrină care a culminat cu dogma transsubstanţierii din 1215, prin care euharistia a fost desemnată oficial drept *corpus verum* –, s-a dezvoltat conceptul de *corpus mysticum* ca denumire a Bisericii în aspectele ei instituţionale şi ecleziologice. Denumirea a fost adoptată într-un moment critic din istoria Bisericii. După Lupta pentru Învestitură, a apărut, din multe motive, „pericolul unui prea mare accent pus pe partea instituţională, corporativă a Bisericii" în calitate de corp politic[10]. Era începutul aşa-numitei secularizări a Bisericii medievale, un proces care a fost echilibrat de o interpretare tot mai intenţionat „mistică" chiar şi a corpului administrativ şi a aparatului tehnic al ierarhiei. Noul termen *corpus mysticum*, sacralizând în mod simultan *Corpus Christi Juridicum*[11], adică gigantica administraţie juridică şi economică pe care se baza *Ecclesia militans*, lega construcţia organismului vizibil al Bisericii de fosta sferă liturgică; dar, în acelaşi timp, a plasat Biserica în calitate de corp politic sau în calitate de organism juridic şi politic la acelaşi nivel cu corpurile politice seculare care atunci începeau să se impună ca entităţi autonome. În această privinţă, noua denumire ecleziologică de *corpus mysticum* s-a aliniat aspiraţiilor mai generale ale epocii respective: să sacralizeze organizările politice seculare, precum şi instituţiile lor administrative. Atunci când, în secolul al XII-lea, Biserica, incluzând birocraţia clericală, s-a transformat într-un „corp mistic al lui Christos", sectorul lumii seculare s-a proclamat drept „sfântul Imperiu". Aceasta nu înseamnă cauzalitate, într-o direcţie sau în alta. Indica doar activitatea unor impulsuri şi ambiţii strâns legate între ele, prin care *corpus mysticum* spiritual şi *sacrum imperium* secular au apărut simultan – pe la jumătatea secolului al XII-lea[12].

---

vezi P. Browe, „Die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1928), 107-143, care a adunat, de asemenea, sursele timpurii în lucrarea sa *Textus antiqui de festo Corporis Christi* (Münster, 1934); şi, pentru studiile cele mai recente, Anselm Strittmatter, în *Traditio*, V (1947), 396 *sqq.*

10. Ladner, „Aspects", 415, care a observat şi a subliniat cu tărie legăturile dintre interpretarea noului *corpus mysticum* şi evoluţia ecleziastico-politică şi constituţională din secolul al XIII-lea; vezi, pentru observaţii apropiate, G. Le Bras, „Le droit romain au service de la domination pontificale", *Revue historique de droit français et étranger*, XXVII (1949), 349.

11. Această noţiune utilă, citată de Ladner, „The Concepts of Ecclesia, etc.", 53, n. 2., a fost introdusă de Alfons Stickler, „Der Schwerterbegriff bei Huguccio", *Ephemerides Iuris Canonici*, III (1947), 216, care o pune în opoziţie cu *corpus Christi mysticum*.

12. Conceptul de *sacrum imperium* pare să apară programatic mai întâi sub Frederic I, în 1157; *MGH, Const.*, I, 124, n. 161; *cf.* Kern, *Gottesgnadentum*, 134, n. 245.

Este adevărat, până atunci, expresia *corpus mysticum* ca denumire a trupului ecleziologic corporativ fusese întâlnită doar sporadic. Cu toate acestea, atunci a fost momentul când atât teologii, cât şi canoniştii au început să facă diferenţa între „cele două Trupuri ale Domnului" – unul, *corpus verum* individual de pe altar, ostia, iar celălalt, *corpus mysticum* colectiv, Biserica[13]. În jurul anului 1200, Simon de Tournai, care începuse să predea la Paris în jurul anului 1165, putea scrie :

> Două sunt trupurile lui Christos : trupul omenesc material pe care l-a primit de la Fecioară, şi trupul spiritual colectiv, colegiul ecleziastic[14].

Nu ne vom opri asupra întrebării dacă sau în ce măsură vocabularul corporativ l-ar fi influenţat pe Simon de Tournai când a descris trupul supra-personal al lui Christos ca un *collegium spirituale*, un *collegium ecclesiasticum*. Ceea ce contează aici este faptul că distincţia dintre cele *Două Trupuri* ale lui Christos nu era pur şi simplu identică cu vechea distincţie cristologică între cele *Două Naturi* ale lui Christos, omenească şi divină. Ceea ce a creat Simon de Tournai era mai degrabă o distincţie sociologică între un corp individual şi un corp colectiv, o distincţie făcută foarte clar de contemporanul său Grigore din Bergamo, care explica :

> Unul este trupul care este sacramentul, altul trupul din care este sacramentul [...]. Un trup al lui Christos care este El însuşi, şi un alt trup căruia El îi este cap[15].

În scrierile altor autori din acea perioadă descoperim o dihotomie similară. Guibert de Nogent, de exemplu, a analizat „corpul bipartit al Domnului" (*corpus dominicum bipartitum*) şi a făcut diferenţa între *corpus principale*, trupul individual ca prototip, şi *corpus mysticum*, pe care îl mai numea *corpus figuratum* ; el a afirmat că Christos intenţionase să conducă omenirea de la *corpus principale* individual către *corpus mysticum* supra-individual[16]. Învăţaţii din jurul anului 1200 – Sicard de Cremona, de exemplu, sau Lothar de Segni (mai târziu, Inocenţiu al III-lea) –, în discuţiile lor despre Sacramentul Altarului, au făcut aproape în mod obişnuit diferenţa între corpul individual (*corpus personale*) şi corpul colectiv (*corpus mysticum*) al lui Christos. Şi, în primul sfert al secolului al XIII-lea, Guillaume de Auxerre a

13. Lubac, *Corpus mysticum*, 116 *sqq.*
14. „Duo sunt corpora Christi. Unum materiale, quod sumpsit de virgine, et spirituale collegium, collegium ecclesiasticum", citat de Lubac, *Corpus mysticum*, 122.
15. Grigore din Bergamo, *De veritate corporis Christi*, c. 18, ed. H. Hurter, *Sanctorum patrum opuscula selecta* (Innsbruck, 1879), vol. XXXIX, 75 *sq.* : „Aliud est corpus, quod sacramentum est, aliud corpus, cuius sacramentum est [...] : Christi corpus, quod videlicet ipse est, aliud autem corpus, cuius ipse caput est". *Cf.* Lubac, *Corpus mysticum*, 185.
16. Guibert de Nogent, *De pignoribus sanctorum*, II, *PL*, CLVI, 629, 634 C (*corpus figuratum*), şi 650 A : „[...] a principali corpore ad mysticum Dominus noster nos voluit traducere". *Cf.* Lubac, *Corpus mysticum*, 46, care explică (p. 93) termenul *principalis* ca echivalent al grecescului *πρωτότυπον*.

reflectat asupra acelui *duplex corpus Christi* şi a distins între corpul natural (*corpus naturale*) şi *corpus mysticum*[17].

În sfârşit, aici, în noua aserţiune a celor „Două Corpuri ale Domnului" – în corpurile natural şi mistic, personal şi corporativ, individual şi colectiv ale lui Christos –, se pare că am descoperit chiar precedentul celor „Două Corpuri ale Regelui". Rămâne să vedem dacă legăturile dintre sfera politică şi cea ecleziologică au avut efecte.

Ar trebui reamintit că definiţiile citate mai sus erau încă legate, mai mult sau mai puţin direct, de euharistie şi de sfera liturgică, în general. Totuşi, schimbarea terminologică prin care ostia sfinţită a devenit *corpus naturale*, iar corpul social al Bisericii a devenit *corpus mysticum* a coincis cu acel moment din istoria gândirii occidentale în care doctrinele structurilor organice şi corporative ale societăţii au început să se infiltreze din nou în teoriile politice ale Occidentului şi să modeleze în modul cel mai semnificativ şi mai decisiv gândirea politică din Evul Mediu şi Evul Mediu târziu[18]. Această perioadă a fost cea în care – ca să menţionăm doar exemplul clasic – Ioan din Salisbury a scris acele capitole faimoase din *Policraticus*, în care a comparat, sub masca lui Plutarh, republica cu organismul corpului uman, o comparaţie populară şi printre jurişti[19]. Comparaţii similare ale Bisericii cu un corp uman, stimulate de Sfântul Pavel (I Corinteni 12, 14 *sqq.*), pot fi găsite sporadic de-a lungul Evului Mediu, fiind doar o adaptare la noua terminologie faptul că Isaac de Stella, un contemporan al lui Ioan din Salisbury, a aplicat cu multă precizie metafora corpului uman la *corpus mysticum*, al cărui cap era Christos şi ale cărui membre erau arhiepiscopii, episcopii şi alţi funcţionari ai Bisericii[20]. Cu alte cuvinte, imaginea antropomorfică a fost transferată, în mod firesc, atât Bisericii în calitate de „corp mistic al lui Christos" în sens spiritual, cât şi Bisericii ca organism administrativ numit în mod asemănător *corpus mysticum*.

---

17. Lubac, *ibid.*, 123 *sq.*, şi 185 (n. 155), cu exemple adiţionale pentru *duplex corpus Christi*.
18. Pentru următoarele, vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 546 *sqq.*, şi Nestle, „Menenius Agrippa" (*supra*, n. 6), pentru modelul antic.
19. Ioan din Salisbury, *Policraticus*, V, 2 *sqq.*, 54oa, Webb, I, 282 *sqq.*, pretinde că şi-a împrumutat metaforele din Plutarh, *Institutio Traiani*; vezi H. Liebeschütz, „John of Salisbury and Pseudo-Plutarch", *Warburg Journal*, VI (1943), 33-39, care sugerează că acest Pseudo-Plutarh nu era altcineva decât însuşi Ioan din Salisbury; vezi, totuşi, A. Momigliano, *ibid.*, XII (1949), 189 *sqq.* Pentru juriştii contemporani, vezi, *e.g.*, Fitting, *Jurist. Schriften*, 148, 23 *sqq.*, glosă la *„princeps"* (*infra*, n. 42).
20. Isaac de Stella, *Serm.* XXXIV, *PL*, CXCIV, 1801 C; Lubac, *Corpus mysticum*, 120. Isaac l-a comparat pe Christos cu rădăcina unui copac („in hoc mystico corpore *sub* uno capite Christo et una radice [...] membra multa sunt"), un copac având rădăcinile în partea superioară şi ramurile spre pământ; Lubac numeşte, în mod corect, acest copac mistic „semblable à un arbre renversé". Acest straniu copac inversat are totuşi o istorie îndelungată care descinde de la *Timaios* al lui Platon, 90a, unde – în concordanţă cu fiziologia antică a plantelor conform căreia rădăcina plantei este „capul" acesteia – capul omului este numit şi *ῥίζα*, rădăcina, care este suspendată şi care „dirijează întregul corp" (*ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα*). Metafora are o istorie foarte complicată; vezi studiul în curs de apariţie al lui Otto J. Maenchen-Helfen, *The Inverted Tree*, care a adunat, mai presus de toate, materialul arheologic.

Modelul organic a furnizat interpretarea standard a lui *corpus mysticum* în cursul secolului al XIII-lea, în special după ce Toma din Aquino a început să utilizeze destul de liber conceptul de *corp mistic* cu referire la Biserică în calitate de fenomen social. În multe privinţe, el a rămas în cadrul tradiţiei. Asemenea lui Isaac de Stella şi altora, el a comparat *corpus mysticum* cu trupul natural al omului:

> Întocmai precum întreaga Biserică este numită corp mistic datorită asemănării ei cu trupul natural al omului şi datorită diversităţii acţiunilor corespunzând diversităţii membrelor, tot aşa Christos este numit „cap" al Bisericii [...][21].

Desigur, Toma din Aquino era totuşi perfect conştient de faptul că trupul mistic chiar aparţinea sferei sacramentale, iar *corpus mysticum* era opus lui *corpus verum*, reprezentat de ostia sfinţită. Chiar şi el, totuşi, a vorbit despre ambele trupuri – cel adevărat şi cel mistic – fără a face referire la pâinea euharistiei. În învăţăturile sale, în mod recurent, „corpul adevărat" nu însemna deloc Christosul Euharistiei de pe altar, ci Christos ca o fiinţă individuală, fizic şi din carne, al cărui „corp natural" individual a devenit din punct de vedere sociologic modelul corpului mistic supra-individual şi colectiv al Bisericii: *corpus Christi mysticum [...] ad similitudinem corporis Christi veri*[22]. Cu alte cuvinte, imaginea antropomorfică obişnuită care asemăna Biserica şi pe membrii săi cu un sau cu orice corp omenesc a fost acompaniată de o comparaţie mai specifică: Biserica în calitate de *corpus mysticum* comparată cu trupul individual al lui Christos, *corpus verum* sau *naturale* al acestuia. Mai mult, *corpus verum* a încetat treptat să indice doar „prezenţa reală" a lui Christos în Sacrament şi nici nu a păstrat un sens şi o funcţie strict sacramentale. Corpul natural individual al lui Christos a fost înţeles ca un organism care primea funcţii sociale şi corporative: el servea, cu cap şi membre, ca prototip şi individuare a unui colectiv super-individual, Biserica în calitate de *corpus mysticum*.

Evoluţia nu s-a oprit aici. Toma din Aquino a folosit destul de frecvent conceptul de *corpus Ecclesiae mysticum*, „corpul mistic al *Bisericii*". Până atunci, se obişnuise să se vorbească despre Biserică în calitate de „corp mistic al lui Christos" (*corpus Christi mysticum*) care are sens doar din punct de vedere sacramental. Acum, însă, Biserica, până atunci *trupul* mistic al lui Christos, a devenit doar *un trup* mistic de sine stătător[23]. Cu alte cuvinte, organismul Bisericii a devenit un „corp mistic" într-un sens aproape juridic: o corporaţie mistică. Schimbarea de terminologie nu a fost introdusă întâmplător. A însemnat un nou pas care a permis instituţiei corporativ-clericale a lui *corpus ecclesiae iuridicum* să coincidă cu *corpus ecclesiae mysticum* şi, prin urmare, „secularizarea" noţiunii de *corp mistic*. În această evoluţie, Toma din Aquino însuşi deţine o poziţie-cheie. Căci nu este lipsit de o logică intrinsecă faptul că *Doctor Angelicus*, în mai multe ocazii, a considerat potrivit să înlocuiască, de-a dreptul, jargonul liturgic printr-un jargon juridic.

---

21. Toma din Aquino, *Summa theol.*, III, q. VIII, 1; Gierke, *Gen.R.*, III, 518, n. 7; Lubac, *Corpus mysticum*, 127 *sqq.*, nn. 60-64, care a reunit locurile relevante.
22. Lubac, *Corpus mysticum*, 129, n. 71.
23. Lubac, *Corpus mysticum*, 128, n. 63, subliniază cu emfază aceste schimbări.

În pofida tuturor conotaţiilor organologice şi sociologice pe care le căpătase, conceptul de *corpus mysticum* şi-a păstrat totuşi nuanţa vădit sacramentală pur şi simplu pentru că termenul *corp* amintea încă de sacrificiul consacrat. Această ultimă legătură cu sfera altarului a fost, totuşi, tăiată atunci când Toma din Aquino a scris: „Se poate spune că membrele şi capul împreună sunt precum o persoană mistică"[24]. Nimic nu poate fi mai izbitor decât această înlocuire *bona fide* a lui *corpus mysticum* printr-o *persona mystica*. Aici, materialitatea misterioasă pe care termenul *corpus mysticum* – oricare ar fi fost conotaţiile acestuia – o mai adăpostea a fost abandonată: „*Corpus Christi* a fost preschimbat într-o corporaţie a lui Christos"[25]. A fost schimbat cu o abstracţie juridică, „*persoană* mistică", o noţiune aducând aminte sau chiar sinonimă cu „persoană fictivă", *persona repraesentata* sau *ficta*, pe care juriştii au introdus-o în gândirea juridică şi care va fi găsită la temelia atât de multor teoretizări politice în cursul Evului Mediu târziu[26].

Incontestabil, vechiul concept liturgic de *corpus mysticum* s-a estompat doar pentru a fi transformat într-o noţiune juridică, organologică sau sociologică relativ incoloră. S-a observat – în mod corect, se pare – că această „degenerare" s-a făcut simţită foarte puternic în cercul teologilor din jurul papei Bonifaciu al VIII-lea[27]. În mod cert, era un lucru valabil în privinţa pamfletarilor pro-papali de la începutul secolului al XIV-lea. În scrierile lor, mai ales mai târziu, Biserica apărea ca o „organizare politică creştină" – *regnum ecclesiasticum* sau *principatus ecclesiasticus, apostolicus, papalis*[28] – aşa încât până şi un civilist precum Lucas de Penna, citându-l

24. Toma din Aquino, *Summa theol.*, III, q. XLVIII, a. 2: „Dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica". Vezi Lubac, *ibid.*, 127, n. 60, pentru câteva referinţe similare.
25. Rudolph Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* (München şi Leipzig, 1908), 582: „Aus dem Körper Christi hat sich die Kirche in eine Körperschaft Christi verwandelt".
26. Vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 246 *sqq.*, pentru evoluţia generală; de asemenea, G. de Lagarde, *Ockham et son temps* (Paris, 1942), 116 *sqq.*, pentru *persona representata*. Vezi şi observaţia lui Le Bras, „Le droit romain" (*supra*, n. 10), 349, privind *corpus mysticum* politic pe care îl numeşte „un concept [...] que l'on en venait à classer dans l'album des personnes juridiques".
27. Lubac, *Corpus mysticum*, 130 *sqq.*, adună materiale foarte interesante privind degenerarea ideii de *corpus mysticum*. Interpretarea juridică a acestei idei nu este deloc surprinzătoare într-o epocă în care se discuta frecvent dacă sufletele creştinilor erau îngrijite mai bine de un jurist sau de un teolog, ca pontif suprem; vezi M. Grabmann, „Die Erörterung der Frage, ob die Kirche besser durch einen guten Juristen oder durch einen Theologen regiert werde", *Eichmann Festschrift* (Paderborn, 1941), care îi analizează pe Godefroid de Fontaines şi Augustinus Triumphus; unele adăugiri (Francesco Caracciolo) au fost făcute de Michele Maccarone, „Teologia e diritto canonico nella *Monarchia*, III, 3", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, V (1951), 20, un articol care dezvăluie cu multă abilitate antipatia profundă a lui Dante faţă de dominaţia juriştilor în Biserică.
28. Expresia *regnum ecclesiasticum* era foarte comună în secolul al XIII-lea; vezi, *e.g.*, Alexander von Roes, *Memoriale*, cc. 14, 24, 37, 38, şi *Notitia saeculi*, c. 8, ed. H. Grundmann şi H. Heimpel, *Die Schriften des Alexander von Roes* (Deutsches Mittelalter: Kritische Studientexte der MGH, IV, Weimar, 1949), pp. 32, 46, 66, 78; vezi şi Lubac, *Corpus mysticum*, 129, pentru Iacob din Viterbo; de asemenea Scholz, *Publizistik*, 140 *sq.* Vezi mai departe, Scholz, *Streitschriften*, I, 252, pentru *principatus christianus* (Anonim); II, 34 şi 42,

pe Toma din Aquino, putea spune: „Prin urmare, Biserica se aseamănă cu o congregaţie politică de oameni, iar papa este precum un rege în regatul său din punctul de vedere al plenitudinii puterii"[29]. În măsura în care, totuşi, Biserica era interpretată ca o organizare politică la fel ca orice altă corporaţie seculară, noţiunea însăşi de *corpus mysticum* a fost încărcată cu un conţinut politic secular. Mai presus de toate, acea noţiune liturgică iniţială, care mai înainte servise la glorificarea Bisericii unite în Sacrament, a început să fie folosită în Biserica ierarhică ca un mijloc de a glorifica poziţia cvasi-imperială a papei, „Principele suprem punând în mişcare şi orânduind întreaga organizare politică creştină" (*primus princeps movens et regulans totam politiam Christianam*)[30]. Găsim acum toate bine cunoscutele comparaţii, metafore şi analogii centrate pe noul *primum mobile*, papa ca vicar al lui Christos.

> La fel cum toate membrele din trupul natural se supun capului, tot aşa toţi credincioşii din corpul mistic *al Bisericii* se supun capului Bisericii, pontiful roman[31].

Implicaţiile schimbărilor terminologice devin evidente: papa putea fi capul „corpului mistic al Bisericii" în calitate de corporaţie, organizare politică sau *regnum* mult mai uşor decât cap al „corpului mistic al lui Christos". Totuşi, chiar şi această din urmă poziţie nu era cu neputinţă de atins. Pentru a dovedi că nu era nici o diferenţă dacă papa rezida la Roma sau la Avignon, întrucât papa era Biserica[32], Alvarus Pelagius exclama:

---

pentru *principatus ecclesiasticus* (Petrus de Lutra); II, 456 *sqq.*, 468, 479 pentru *principatus papalis* şi *apostolicus* (Ockham); de asemenea, Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein „Breviloquium de principatu tyrannico"* (Leipzig, 1944), 59 *sqq.*, şi *passim*; pentru *politia christiana*, vezi Scholz, *Streitschriften*, I, 252 *sqq.*, II, 142 *sq.*, şi *passim*; Ladner, „Aspects", 412, n. 34. Vezi şi Lubac, *Corpus mysticum*, 126, n. 55, citând Catehismul roman, conform căruia puterea sacerdotală a clerului (*potestas ordinis*) se referă la *corpus verum* (euharistia), în timp ce puterea politică (*iurisdictionis potestas*) se referă la corpul mistic al lui Christos; atât corpul natural, cât şi cel mistic devin astfel sursa acelei *potestas* clericale, dar corpul mistic este sursa puterii jurisdicţionale. Vezi, pentru această doctrină, Iacob din Viterbo, *De regimine christiano*, cc. 4-5, ed. H.-X. Arquillière (Paris, 1926), 199 *sq.*, 201.

29. Lucas de Penna, la *C.* 11, 58, 7, n. 8 (Lyon, 1582), p. 563: „Unde et ecclesia comparatur congregationi hominum politicae et papa est quasi rex in regno propter plenitudinem potestatis" (o referinţă la Toma din Aquino, *Summa theol.*, Suppl. III, q. XXVI, a. 3); vezi, pentru *plenitudo potestatis* papală, Ladner, „Concepts", 60 *sqq.*, 67, n. 64.
30. Vezi Scholz, *Streitschriften*, I, 253, pentru tratatul anonim *De Potestate ecclesiae* (secolul al XIV-lea).
31. Hermann von Schilditz, *Contra hereticos*, II, c. 3, ed. Scholz, *Streitschriften*, II, 143 *sq.*
32. Pentru faimoasa formulă „summus pontifex qui tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesia", vezi Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, III, c. 12, ed. Scholz (Weimar, 1929), 209; de asemenea, Scholz, *Publizistik*, 60. Rezistenţa împotriva acestei identificări a început curând după 1300, iar decretalistul Panormitanus (m. 1453) exprimă acest punct de vedere cu claritate: „Caput et sponsus est ipse Episcopus [Christus]: papa autem est vicarius Episcopi, et non vere caput Ecclesiae". Vezi Lubac, *Corpus mysticum*, 131, n. 85.

Biserica, fiind trupul mistic al lui Christos [...] şi comunitatea catolicilor [...] nu este definită de ziduri [ale Romei]. Corpul mistic al lui Christos se află acolo unde este capul, adică papa (*Corpus Christi mysticum ibi est, ubi est caput, scilicet papa*)[33].

Ubi est fiscus, ibi est imperium era nuanţa conferită de Baldus vechii formule „Roma este acolo unde se află împăratul"[34]. Faptul că Roma se afla acolo unde era papa – „chiar şi atunci când se izola în coliba unui ţăran" – era o frază repetată frecvent de canonişti, care legau şi Ierusalimul, Muntele Sion, *limina Apostolorum* şi „patria comună" de persoana papei[35]. În sens sacramental, era destul de obişnuit să se spună

33. N. Jung, *Alvaro Pelayo* (*L'Église et l'état au moyen âge*, III; Paris, 1931), 150, n. 2, citează fragmentul, dar omite a doua frază esenţială. Vezi Scholz, *Streitschriften*, II, 506 *sqq.* Am putea fi înclinaţi să ne gândim la Ignatius, *Ad Smyrn.*, VIII, 2, de obicei redat „Unde este episcopul, acolo se află şi Biserica" (*e.g.*, H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* [Berlin, 1936], II, 49). Totuşi, textul spune „Unde se află Christos, acolo este şi Biserica Romano-Catolică" şi afirmă despre episcop că „unde va apărea el, acolo să fie o mulţime" – adică, oamenii se vor aduna acolo unde se află episcopul.

34. Baldus, la *C.* 10, 1, n. 13, fol. 232 (*supra*, cap. IV, n. 276). Pentru originea acestei formule, vezi Herodian, I, 6, 5 (*ἐκεῖ τε ἡ Ῥώμη ποτ' ἂν ὁ βασιλεὺς ᾖ*), cu paralele interesante citate în vechea ediţie a lui Herodian de T.G. Irmisch (1789), I, 209. Vezi şi *Paneg.lat.*, XI, 12 (Mamertinus, *Genethl. Maxim.*), ed. W. Baehrens (1911), 285, 2, şi *Cambridge Ancient History*, XII, 374, 386. Mai departe, Claudian, *In Rufinum*, II, 246 *sq.*, ed. Birt, *MGH, Auct.ant.*, X, 43: „quocumque loco Stilicho tentoria figat, haec patria est", care face din tabăra militară patria soldatului; vezi Reinhard Höhn, „Der Soldat und das Vaterland während und nach dem Siebenjährigen Krieg", *Festschrift Ernst Heymann* (Weimar, 1940), 255, citând dintr-un tratat anonim de S.B.N., *Die wahren Pflichten des Soldaten und insonderheit eines Edelmanns* (trad. din franceză, 1753), p. 12: „Der Ort wo der Feldherr sein Lager hat, muss Euer Vaterland seyn". Vezi şi Modoinus, *Ecloga*, 40 *sq.*, *MGH, Poetae*, I, 386, referindu-se la Carol cel Mare şi la Aachen: „Quo caput orbis erit, Roma vocitare licebit/ Forte locum [...]". Şi Frederic al II-lea s-a folosit de această formulă; vezi Huillard-Bréholles, II, 630 (iunie 1226): „[...] ibi sit Alemanie curia, ubi persona nostra et principes imperii nostri consistunt". Vezi *Erg.Bd.*, 41.

35. Vezi, *e.g.*, Oldradus de Ponte, *Consilia*, LXII, n. 3, fol. 22v: „[...] ista intelligantur de ecclesia Romana universali, quae est ubicunque est papa". Hostiensis, *Summa aurea*, despre X 1, 8, n. 3, col. 155: „[...] quia non ubi Roma est, ibi Papa, sed econverso; locus enim non sanctificat hominem, sed homo locum". Vezi pentru formula *non locus sanctificat hominem* etc., Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 22. Johannes Andreae, *Novella Commentaria*, la c. 4 X 2, 24 (Veneţia, 1612), fol. 185v: „limina enim apostolorum esse intelliguntur, ubi est papa". *Cf.* Jung, *Alvaro Pelayo*, 148, n. 1: „Et quod ubicumque est papa, ibi est Ecclesia romana [...]". Baldus, la *D.* 1, 18, 1, n. 26, fol. 44: „[...] puta ubi est palatium regis vel episcopi, sicut in regno regia civitas dicitur caput regni [...]. Et in mensa, ubicumque est dominus, ibi caput; sicut ubi Papa, ibi Roma, etiam si esset in quodam tugurio rusticano reclusus". Baldus, la *D.* 3, 2, 2, 3, n. 2, fol. 164, aduce o nouă notă (importantă pentru formula *rex et patria*; vezi *infra*): „nota quod Roma et Imperator aequiparantur. Unde verum quod notat Inn[ocentius IV] ubi est Imperator, ibi est Roma, scilicet intellectualiter, quia idem iuris est de Imperatore et de urbe [...]". Baldus poate apoi să tragă concluzia (la *D.* 5, 1, 2, 3, n. 1, fol. 258v): „[...] Roma sit communis patria, et intelligo ubicunque est Papa vel Imperator". Vezi şi Baldus, la c. 4 X 2, 24, n. 11, fol. 249, citându-l pe Inocenţiu al IV-lea: „Dicit Innocentius quod ubi est Papa, ibi est Roma, Hierusalem et mons Sion, ibi et est

că „unde se află Christos acolo se află şi Iordanul", înţelegându-se, desigur, că fiecare apă a botezului era „Iordanul" în ceea ce-l privea pe Christos, Christos fiind prezent în ea[36]. Noua nuanţă dată de Alvarus Pelagius ducea, totuşi, ideea respectivă mult mai departe: nu unde se afla ostia sfinţită, ci unde se afla papa trebuia să fie prezent şi *corpus mysticum*. Era o cale lungă de la liturghie şi de la *corpus mysticum* sacramental la organizarea politică mistică avându-l în frunte pe papă.

Definiţia stranie a lui Alvarus Pelagius îşi găsea un corespondent într-o altă schimbare terminologică pe care trebuie măcar să o menţionăm. Atunci când William de Ockham i-a refuzat papei puterea de a înstrăina proprietatea Bisericii, el doar a repetat ceea ce zeci de alţi jurişti afirmaseră înaintea lui, deşi unul dintre argumentele sale este interesant aici. Ockham spunea că papa nu putea să înstrăineze aceste posesiuni întrucât ele nu îi aparţineau lui, ci lui „Dumnezeu şi corpului Său mistic care este Biserica" (*Dei et corporis eius mystici quod est ecclesia*)[37]. Biserica în calitate de corp mistic al lui Dumnezeu, nu al lui Christos, este un concept ce demonstrează rapiditatea cu care ideea de *corpus mysticum* se îndepărtase de sfera sacrificială iniţială, de altar şi Euharistie, astfel că un jurist ulterior putea să definească cu uşurinţă Biserica drept corporaţie „reprezentând o persoană despre care nu se poate spune că ar fi trăit vreodată, pentru că acea persoană nu este nici corporeală, nici muritoare, întrucât este Dumnezeu"[38]. E adevărat că Ockham şi-ar fi putut apăra afirmaţia, întrucât prima şi a doua persoană a Trinităţii nu mai erau diferenţiate atât de clar în perioada sa precum fuseseră în Evul Mediu timpuriu[39]. Cu toate acestea, *corpus mysticum Dei* are o nuanţă falsă; este o expresie elocventă pentru noua direcţie al cărei exponent era în atât de multe privinţe William de Ockham.

---

communis patria". Pentru Roma în calitate de *communis patria*, vezi *supra*, cap. III, n. 89, şi *infra*, p. 219, iar pentru legătura dintre Roma şi Ierusalim, vezi Tierney, *Cath. Hist. Rev.*, XXXVI, 428, n. 57, citându-l pe Hostiensis („Urbs ista [Roma] altera Ierusalem intelligatur") şi referindu-se la Anonimul Normand. Desigur, teoria Roma-Ierusalim este creştină antică; era importantă în arta creştină (vezi, *e.g.*, pentru Prezentarea în Santa Maria Maggiore, A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin* [Paris, 1936], 216 *sqq.*) şi a jucat mai târziu un anumit rol în literatura juridică; vezi, *e.g.*, Oldradus de Ponte, *Consilia*, LXXXV, n. 1, fol. 32. Ar fi interesant să se investigheze sistematic transferul ideii Ierusalimului la Roma. Vezi, pentru câteva observaţii, Williams, *Norman Anonymous*, 137 *sqq.*

36. Ambrozie, *Sermones*, XXXVIII, c. 2, *PL*, XVII, 702 B: „Ubique enim nunc Christus, ibi quoque Jordanis est".
37. Scholz, *Streitschriften*, II, 428, unde expresia apare de două ori.
38. Gierke, *Gen.R.*, III, 277, n. 91, citându-l pe Paulus de Castro (m. 1439): „[ecclesia] universitas repraesentans personam quae nunquam potest dici vixisse, quia non est corporalis nec mortalis, ut est Deus". Juristul nu ar fi putut face această observaţie dacă ar fi considerat Biserica drept corpul mistic al lui Christos, despre care nu se putea spune că nu ar fi trăit vreodată.
39. În bula *Unam sanctam*, *e.g.*, papa Bonifaciu al VIII-lea, bazându-se pe I Corinteni 11, 3, s-a referit la corpul mistic al Bisericii ca la „cuius caput est Christus, Christi veto Deus". Vezi şi Toma din Aquino, *Summa theol.*, III, q. VIII, art. 1, ad 2. Pentru ezitarea extremă din secolele anterioare de a-l numi pe Dumnezeu-Tatăl *caput ecclesiae*, vezi, *e.g.*, Pierre de Poitiers, *Sententiae*, IV, c. 20, *PL*, CCXI, 1215 C, şi bazându-se pe el, *Quaestiones Varsavienses trinitariae et christologicae*, ed. F. Stegmüller, în *Miscellanea Giovanni Mercati* (Studi e Testi, 122, Roma, 1946), II, 303 *sq.*, §§4 şi 6.

Pentru a rezuma, noţiunea de *corpus mysticum*, desemnând iniţial Sacramentul Altarului, a fost folosită după secolul al XII-lea pentru a descrie corpul politic sau *corpus iuridicum* al Bisericii, fapt care nu exclude persistenţa unor conotaţii mai vechi. Mai mult, distincţia christologică clasică a celor Două Naturi din Christos, care era încă plină de viaţă în teologia politică a Anonimului Normand în jurul anului 1100, a dispărut în întregime din sfera discuţiilor şi teoriilor politice. A fost înlocuită de conceptul corporativ şi non-christologic al celor Două Corpuri ale lui Christos : unul, un corp natural, individual şi personal (*corpus naturale, verum, personale*) ; celălalt, un corp politic şi colectiv supra-individual, *corpus mysticum*, interpretat, de asemenea, ca o *persona mystica*. În timp ce *corpus verum* şi-a dezvoltat o viaţă independentă şi un misticism propriu prin intermediul dogmei transsubtanţierii şi instituirea sărbătorii *Corpus Christi*, *corpus mysticum* a devenit tot mai puţin mistic odată cu trecerea timpului şi a ajuns să însemne doar Biserica în calitate de corp politic sau, prin transfer, orice corp politic al lumii seculare.

2. *Corpus Reipublicae mysticum*

În timp ce elevata idee de Biserică în calitate de *corpus mysticum cuius caput Christus* a fost îmbogăţită cu semnificaţii seculare, corporative şi juridice, statul secular însuşi – pornind, putem spune, din sens invers – s-a luptat pentru propria înălţare şi glorificare cvasi-religioasă. După ce şi-a pierdut mult din înţelesul transcendent şi a fost politizat şi, în multe privinţe, secularizat chiar de către Biserică, nobilul concept de *corpus mysticum* a căzut pradă cu uşurinţă universului de gândire al oamenilor de stat, juriştilor şi învăţaţilor care dezvoltau noi teorii pentru statele seculare şi teritoriale în formare. După cum se ştie, Barbarossa şi-a sacralizat imperiul prin titlul înălţător de *sacrum imperium* – un termen para-ecleziastic perfect legitim pe care l-a împrumutat din vocabularul dreptului roman, şi nu din cel al Bisericii. Totuşi, eforturile de a conferi instituţiilor statului o aureolă religioasă, precum şi adaptabilitatea şi utilitatea generală a limbajului şi gândirii ecleziastice i-au condus foarte curând pe teoreticienii statului secular către o însuşire mai mult decât superficială nu doar a vocabularului dreptului roman, ci şi al Dreptului Canonic şi al teologiei, în general. Noul stat teritorial şi cvasi-naţional, care se pretindea autonom şi independent faţă de Biserică şi de papalitate, a extras bogăţia noţiunilor ecleziastice, atât de convenabil de mânuit, şi, în final, a început să se impună prin plasarea propriei vremelnicii la acelaşi nivel cu perenitatea Bisericii militante. În acest proces, ideea de *corpus mysticum*, precum şi alte doctrine corporative dezvoltate de către Biserică aveau să aibă o importanţă majoră[40].

Un exemplu timpuriu de plasare a statului în calitate de „corp" în contrast cu Biserica tot în calitate de „corp" s-a născut în literatura pamfletară a Luptei pentru

40. Vezi Pollock şi Maitland, *History*, I, 495, pentru câteva observaţii asupra influenţei pe care ideea de *corpus mysticum* a exercitat-o asupra dezvoltării dreptului corporaţiilor. *Cf.* Tierney, *Conciliar Theory*, 134 *sqq.*

Învestitură, atunci când un autor imperial a susţinut că *unum corpus reipublicae* completează *unum corpus ecclesiae*[41]. Antiteza reflectă cu greu mai mult decât conceptul organologic obişnuit atât al statului, cât şi al Bisericii; nici faimoasa afirmaţie a lui Ioan din Salisbury, *res publica corpus quoddam*, nu implică prin ea însăşi o deviaţie de la gândirea obişnuită[42]. Totuşi, era cu totul altceva şi un aspect diferit al statului ca organism atunci când, la mijlocul secolului al XIII-lea, Vincent de Beauvais, pentru a denumi corpul politic al statului, a folosit termenul *corpus reipublicae mysticum*, „corpul mistic al lucrului public"[43]. Acesta era un caz clar de împrumut din bogăţia noţiunilor ecleziastice şi de transfer către statul secular a unora dintre valorile transcendente şi supra-naturale deţinute în mod obişnuit de către Biserică. O intenţie de a ridica statul dincolo de existenţa sa pur fizică şi de a-l transcendentaliza poate fi dedusă poate din *Oglinda Principilor* a contemporanului lui Vincent, franciscanul Gilbert de Tournai[44]. El şi-a imaginat un regat perfect, condus de către rege ca vicar al lui Christos, îndrumat de către slujitorii Bisericii. Şi el a folosit în acest context noţiunea de *corpus mysticum*. Dar Gilbert de Tournai voia ca regatul său ideal să fie o entitate distinctă *în cadrul* corpului mistic tradiţional, semnificând unicitatea societăţii creştine, în timp ce pentru Vincent de Beauvais entitatea seculară însăşi era un „corp mistic"[45].

Noţiunea de *corpus mysticum* însemna, în primă instanţă, totalitatea societăţii creştine cu aspectele sale organologice: un trup compus din cap şi membre. Această

41. *De unitate ecclesiae*, în *MGH*, *LdL*, II, 228, 16, citat de Ladner, „Aspects", 413, n. 36. Vezi şi Hugo de Fleury, *De regia potestate*, I, 3, *ibid.*, II, 468, 28 *sqq.*: „rex in regni sui corpore".
42. *Policraticus*, V, c. 2, ed. Webb, I, 282 *sqq.* Cu siguranţă, originea doctrinelor organice nu se află la Ioan din Salisbury; acestea erau deja dezvoltate, nefiind un aport original al lucrărilor juriştilor contemporani. Vezi, *e.g.*, Fitting, *Jur.Schr.*, 148, 20 (*supra*, n. 19), glosa la *princeps*: „Quasi primum caput, iudices enim capita sunt aliorum hominum, qui ab eis reguntur, ut membra a suis capitibus; sed princeps est caput aliorum iudicum et ab eo reguntur". Urmează apoi o comparaţie explicită a demnităţilor (*illustres*, *spectabiles* etc.) cu ochii, mâinile, pieptul, picioarele etc. Şi, de asemenea, o comparaţie a demnităţilor ecleziastice cu membrele corpului omenesc. Fireşte, metafora organologică se găseşte şi în dreptul roman; vezi, *e.g.*, *C.* 9, 8, 5 (*Cod.Theod.* 9, 14, 3): „virorum illustrium qui consiliis et consistorio nostro intersunt, senatorum etiam, nam ipsi pars corporis nostri sunt". Acest pasaj era citat frecvent (vezi *infra*, cap. VII, nn. 341 *sq.*), fiind aplicat şi papalităţii; vezi, *e.g.*, Johannes Andreae, *Novella*, la c. 4 X 2, 24 (Veneţia, 1612), fol. 184: „cum ipsi [cardinales] cum papa constituant ecclesiam Romanam, et sint pars corporis papae, ar.C. ad l.Jul.ma.l.quisquis (*C.* 9, 8, 5)". Vezi, în general, Nestle, „Menenius Agrippa" (*supra*, n. 6).
43. *Speculum doctrinale*, VII, c. 8, citat de Gierke, *Gen.R.*, III, 548, n. 75; *cf.* Maitland, *Political Theories*, 131. Nu am reuşit să găsesc acest loc, dar expresia a devenit fără îndoială populară în epoca şi mediul lui Vincent: vezi, *e.g.*, Berges, *Fürstenspiegel*, 195, n. 1, şi 306, §15. [Gierke a greşit: a se citi *Spec.Doctr.* VII, c. 15.]
44. Gilbert de Tournai, *Eruditio regum et principum*, II, c. 2, ed. A. de Poorter (Philosophes Belges, IX, Louvain, 1914), 45; Berges, *Fürstenspiegel*, 156.
45. Din raţiuni de comoditate, concepţia „statului *în* Biserică" a fost numită „tradiţia carolingiană" de Ladner, „Plenitudo potestatis", 50 *sq.*, care arată cu multă abilitate (p. 73) că această tradiţie a început să dispară în secolul al XIII-lea şi toate reminiscenţele tradiţiei carolingiene par să lipsească din gândirea lui Toma din Aquino, pentru care *regna* erau naturale ca origine şi caracter.

interpretare a rămas valabilă de-a lungul Evului Mediu târziu până la începutul epocii moderne, chiar şi după ce noţiunea a fost aplicată, prin transfer, unor grupuri mai mici ale societăţii. În plus, totuşi, *corpus mysticum* a căpătat anumite conotaţii juridice: a dobândit un caracter corporativ, însemnând o persoană „fictivă" sau „juridică". Se ştie că Toma din Aquino folosise deja, ca alternativă la *corpus mysticum*, noţiunea de *persona mystica*, care nu era foarte diferită de *persona ficta* a juriştilor. De fapt, în primul rând printre jurişti, deşi nu numai printre ei, interpretării organologice i s-a alăturat sau a fost amestecată cu conţinuturi corporative şi, în consecinţă, noţiunea de *corpus mysticum* a fost folosită ca sinonimă pentru *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus repraesentatum* şi altele asemenea – adică drept descriere a persoanei sau corporaţiei juridice. Prin urmare, juriştii au ajuns, asemenea teologilor, la o distincţie între *corpus verum* – corpul tangibil al unei persoane individuale – şi *corpus fictum*, colectivul corporativ care era intangibil şi exista doar ca ficţiune a jurisprudenţei[46]. Aşadar, prin analogia cu uzul teologic, precum şi în contrast cu persoanele naturale, juriştii au definit, nu arareori, persoanele fictive drept „corpuri mistice". Noţiunea era aplicabilă oricărei dimensiuni şi oricărui rang al *universitas* din cadrul ierarhiei comunităţilor corporative, dintre care filozofia socială medievală, printr-o combinaţie de definiţii aristotelice şi augustiniene, distingea cinci la număr: gospodăria, vecinătatea, oraşul, regatul şi universul[47]. În consecinţă, un jurist din Evul Mediu târziu, Antonius de Rosellis (n. 1386), enumera, cu mici modificări, cinci *corpora mystica* ale societăţii umane – *corpus mysticum* al fiecăreia: sat, oraş, provincie, regat şi lume[48]. Aceasta era cu siguranţă o scădere şi o banalizare a foarte complexului termen liturgic iniţial. Totuşi, noţiunea de *corpus mysticum* a fost cu uşurinţă transferată şi către alte unităţi seculare. De exemplu, Baldus a definit *populus*, poporul, ca un corp mistic. El susţinea că *populus* nu era doar suma

46. Tranziţia de la *corpus mysticum* la *universitas* în sens juridic este potrivit ilustrată de Oldradus de Ponte, *Consilia*, 204, n. 1 (Lyon, 1550), 78v. S-a ridicat întrebarea dacă abatele de Cluny era singurul cap al întregului ordin clunisian. Oldradus răspunde folosind analogia cu corpul mistic: „Et quod unum tantum sit Caput, prout probatur primo ex corporis mystici ad corporis veri similitudinem. Sicut enim in corpore naturali unum est caput, alias diceretur declinare ad monstrum [...], sic et in corpore mystico. [...] Constat autem quod universitas et religio unum corpus repraesentat" (urmează afirmaţia lui *lex mortuo*; vezi *infra*, cap. VI, n. 73). Vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 428, pentru variatele expresii descriind persoana juridică drept diferită de persoana naturală. Vezi şi *supra*, n. 16, pentru expresia *corpus figuratum* ca echivalent al lui *corpus mysticum*. Pentru *universitas* şi *corpus mysticum*, vezi Tierney, *Conciliar Theories*, 134 *sqq.*

47. Pentru această problemă, vezi Fritz Kern, *Humana Civilitas* (Leipzig, 1913), 11, n. 1; Dante, *Monarchia*, I, c. 3.

48. Antonius de Rosellis, *Monarchia sive Tractatus de potestate imperatoris et papae*, II, c. 6, ed. Goldast, *Monarchia* (Frankfurt, 1668), I, 312: „Nam sicut est in uno corpore naturali, ita est in pluribus mysticis corporibus [că monarhia este cea mai bună formă de guvernare] [...]. Et idem est in allis mysticis corporibus universitatum, quia melius se habent cum per unum reguntur. Sunt enim secundum Philosophum quinque communitates [...] [*cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 545, n. 64]". Vezi, pentru autor, Karla Eckermann, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert* (Abh. zur mittleren und neueren Geschichte, LXXIII [Berlin-Grunewald, 1933]).

indivizilor unei comunităţi, ci „oameni adunaţi într-un corp mistic" (*hominum collectio in unum corpus mysticum*), oameni alcătuind *quoddam corpus intellectuale*, un corp sau o corporaţie care putea fi înţeleasă doar din punct de vedere intelectual, întrucât nu era un trup real sau material[49]. Într-un sens tehnic, „corpul mistic al poporului" al lui Baldus apare clar ca un echivalent al „organizării politice" sau *universitas* ori, în limbajul lui Toma din Aquino sau Aristotel, ca al oricărui *multitudo ordinata*[50]. Cu toate acestea, denumirea *corpus mysticum* a adus organizării politice, în aceeaşi măsură, un iz de tămâie dintr-o altă lume.

Mai exista o noţiune care devenise populară în cursul secolului al XIII-lea, cea de „corp politic", care este inseparabilă atât de epoca doctrinelor corporative timpurii, cât şi de revirimentul lui Aristotel. În scurt timp, noţiunea de „corp politic" a devenit aplicabilă pentru orice *corpus morale et politicum* în sensul aristotelic. Nu ne putem aventura aici să evaluăm influenţa lui Aristotel asupra limbajului politic din Evul Mediu târziu sau măcar să ne întrebăm ce însemna că, de atunci încolo, datorită lui Aristotel, statul nu mai era interpretat doar ca un „corp politic", ci era considerat drept „corp moral" sau „etic". Statul sau, la drept vorbind, orice alt agregat politic, era înţeles ca rezultat al raţiunii naturale. Era o instituţie care avea finalităţile sale morale în sine însăşi şi propriul său cod etic. Pentru juriştii şi autorii politici s-a ivit o nouă posibilitate de a compara statul în calitate de *corpus morale et politicum* sau de a-l opune *corpus*-ului *mysticum et spirituale* al Bisericii[51].

După ce Toma din Aquino i-a conferit o tentă ecleziastică Filozofului, îmbinarea conceptelor aristotelice cu gândirea şi terminologia ecleziastice nu a mai ridicat nici o dificultate. De exemplu, Godefroid de Fontaines, un filozof belgian de la sfârşitul secolului al XIII-lea, a reuşit să integreze în mod adecvat *corpus mysticum* în schema aristotelică[52]. Pentru el, „corpul mistic" nu apărea în calitate de fundaţie supra-naturală, ci ca un dar al naturii. Premisa sa esenţială era că „toată lumea este [prin natură]

49. Pentru Baldus, vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 428, n. 37 şi 431 *sq.*, şi 433, n. 61; vezi *infra*, cap. VIII, n. 70.

50. Toma din Aquino, *Summa theol.*, III, q. VIII, a. 1, ad 2: „corpus [...] aliqua multitudo ordinata".

51. Aristotel, *Polit.*, III, 9 *sqq.* (1280a-1282b), şi Toma din Aquino, *In libros Politicorum Aristotelis*, III, *lect.* VII şi VIII, ed. Raymundus M. Spiazzi (Torino şi Roma, 1951), 141 *sqq.* Pentru caracterul moral al statului în viziunea lui Aristotel, vezi şi Max Hamburger, *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory* (New Haven, 1951), în special 177 *sqq.* Esenţa statului ca un *corpus morale* constă, desigur, în faptul că finalităţile sale ţintesc spre ceva pozitiv, de fapt „cel mai mare bine şi binele care este dorit cel mai mult; căci binele în sfera politicii este justiţia". Toma din Aquino, în *Prooemium* la *Politica* lui Aristotel (§6, ed. Spiazzi, p. 2), a subliniat că *scientia politica* era, potrivit clasificării obişnuite, o *scientia moralis*. Deşi în mod cert nu era un „corporatist" în sensul încetăţenit mai târziu, Aristotel a sprijinit interpretările corporative prin doctrina sa, afimând că oraşul – şi, de fapt, orice întreg – era anterior părţilor sale şi că nici piciorul, nici mâna nu ar exista fără un corp întreg, o doctrină care le-a dat apă la moară organiciştilor şi pe care Toma din Aquino a subliniat-o de asemenea cu foarte multă vigoare (*In Polit. Arist.*, I, 1, §38 *sq.*, ed. Spiazzi, 11 *sq.*).

52. Godefroid de Fontaines, *Quaestiones ordinariae*, I, 2, 5, ed. Odon Lottin (Philosophes Belges, XIV, Louvain, 1937), 89; *cf.* G. de Lagarde, „La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines", *L'Organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime*, VII (Receuil de travaux d'histoire et de philologie, 3ème série, XVIII; Louvain, 1943), 64.

parte a comunităţii sociale şi, prin urmare, membru al unui corp mistic". Cu alte cuvinte, omul este „prin natură" un animal social; ca *animal sociale*, totuşi, omul este, tot „prin natură" – nu „prin graţie" –, şi parte a unui corp mistic, un colectiv sau agregat social, pe care Dante l-a definit, puţin mai târziu, cu uşurinţă drept „neamul omenesc" sau *humana civilitas*, în timp ce alţii l-ar fi putut defini, după cum era nevoie, în sensul lui *populus*, *civitas*, *regnum* sau *patria* sau ca orice altă comunitate şi corporaţie socială ale cărei finalităţi erau „morale" *per se*. O nouă aură a descins din lucrările lui Aristotel asupra organismului corporativ al societăţii omeneşti, o aură a moralei şi eticii, diferită de cea a ecleziologicului *corpus mysticum* şi totuşi în nici un caz incompatibilă cu ea; de fapt, *corpus mysticum* şi *corpus morale et politicum* au devenit noţiuni aproape interşanjabile, iar ele au fost aliniate cu aceeaşi uşurinţă cu care Dante a adus paradisul terestru şi pe cel celest la un numitor comun, ca cele două scopuri ale omenirii.

Această aserţiune a fost susţinută de juriştii care au recurs la metafora căsătoriei conducătorului cu regatul său, în special atunci când discutau despre inalienabilitatea proprietăţii fiscale. Deşi nu era necunoscută în Antichitate[53], această metaforă nu este uşor de găsit în Evul Mediu timpuriu. Este adevărat, desigur, că, încă din perioada carolingiană, Principele medieval primea la încoronare, împreună cu alte simboluri şi însemne, şi un inel. Însă autorii ecleziastici aveau grijă să precizeze că acest inel era oferit doar ca *signaculum fidei* şi să-l diferenţieze de inelul episcopal prin care episcopul devenea la hirotonisire *sponsus*, mirele şi soţul bisericii sale, cu care era căsătorit, o comparaţie căreia canoniştii i-au acordat uneori multă atenţie[54]. Totuşi, metafora căsătoriei seculare a devenit destul de populară în Evul Mediu târziu, atunci când, sub impactul analogiilor juridice şi al doctrinelor corporative, imaginea căsătoriei Principelui cu al său *corpus mysticum* – adică, cu *corpus mysticum* al statului – părea să fie semnificativă din punct de vedere constituţional.

Ar fi dificil să spunem când şi unde şi de către cine a fost metafora canonică transferată, pentru prima dată în gândirea seculară juridico-politică[55]. Se poate să fi

53. Vezi *infra*, n. 59.

54. Pentru o analiză sumară a istoriei inelului în contextul încoronărilor imperiale, vezi Eichmann, *Kaiserkrönung*, II, 94 *sqq.* (şi în index, *s.v.* „inel"). Semnificaţia inelului episcopal a fost amplu discutată în cursul Luptei pentru Învestitură; vezi numeroasele tratate şi poeme *De anulo et baculo*, în *MGH*, *LdL*, II, 508 *sqq.*; III, 720 *sqq.*, 723 *sqq.*, 726 *sqq.* Ritualul „Încredinţării Inelului" la consacrările episcopale se deosebea uneori foarte puţin de ritualul corespunzător al încoronărilor: inelul episcopal era numit şi *fidei signaculum*, iar formula căsătoriei (*quatenus sponsam [...] custodias*) nu era întotdeauna inclusă în hirotonisiri; vezi, *e.g.*, Andrieu, *Pontifical romain*, I, 48 şi 149. Vezi *infra*, nn. 55 şi 61, pentru metafora canonică a căsătoriei.

55. Vezi Mochi Onory, *Fonti canonistiche*, 151, n. 1, pentru extrase din glosa lui Huguccio la c. 10, D. 63, *v.* „*subscripta relatio*", la al cărei text complet (din Clm. 10247, fol. 69rb-va), împreună cu referinţele la canoniştii ulteriori, am avut acces datorită amabilităţii dr. Robert L. Benson. Fără a se referi în mod special la *D.* 50, 17, 30 („Nuptias non concubitus, sed consensus facit"), el compară alegerea episcopului cu un consimţământ matrimonial: „Item electio dicitur vinculum, quod ex mutuo consensu, scilicet eligentium et electi, contrahitur inter eos matrimonium spirituale, ut ille iam dicatur sponsus istius ecclesie vel istorum clericorum et hec ecclesia sponsa ipsius". Aceeaşi idee este repetată în *Glos.ord.* (Johannes Teutonicus),

fost destul de obişnuită în jurul anului 1300, atunci când, de exemplu, Cino de Pistoia a adus-o în discuţie mai mult sau mai puţin întâmplător în comentariul său asupra *Codului* lui Iustinian. Discutând nivelul puterii acordate unui împărat ales, el a apreciat alegerea Principelui de către *respublica* şi acceptarea de către el a alegerii ca un contract sau consimţământ reciproc, similar celui pe care era bazată căsătoria, iar apoi a dezvoltat pe scurt această comparaţie, care în mod evident l-a impresionat, întrucât a considerat-o frapantă.

> Iar comparaţia între căsătoria materială şi cea intelectuală este bună: căci întocmai precum soţul este numit apărătorul soţiei sale [...] tot astfel este împăratul apărătorul *respublica*[56].

Cino, ale cărui argumente au fost repetate în mod aproape identic de Albericus de Rosate[57], şi-a scris comentariile asupra *Codului* între 1312 şi 1314. În acei ani, şi alţii s-au folosit de comparaţia respectivă. În 1312, de exemplu, unul dintre juriştii italieni din anturajul împăratului Henric al VII-lea a considerat potrivit să compare încoronarea împăratului cu un ritual de căsătorie[58]. Nimeni, însă, nu a fost atât de explicit în legătură cu această comparaţie şi nici nu a dus-o atât de departe ca Lucas

---

la c. 10, D. 63, *v.* „*relatio*", şi în *Apparatus* „*Ius naturale*" (Kuttner, *Repertorium*, 67 *sqq.*), la acelaşi canon, *v.* „*subscripta*" (Paris, Bibl.nat., ms.lat. 15393, fol. 49), unde este citat Huguccio: „et secundum Ug(uccionem) ex electione et electi consenou legitimo". Vezi şi o decretală a lui Inocenţiu al III-lea (c. 2 X 1, 7; Friedberg, II, 97): „[...] non debeat in dubium revocari, quin post electionem et confirmationem canonicam inter personas eligentium et electi coniugium sit spirituale contractum". În fine, Bernard din Pavia, *Summa decretalium*, 1, 4, 5, ed. E.A.T. Laspeyres, *Bernardi Papiensis Faventini episcopi Summa Decretalium* (Regensburg, 1860), p. 8: „[...] dum approbat [electus] de se factam electionem, ecclesiae sponsus efficitur propter mutuum consensum". Atât Huguccio, cât şi *Apparatus* „*Ius naturale*" trasează o paralelă între alegerea episcopului şi cea a împăratului; vezi pentru Huguccio, Mochi Onory, *loc.cit.*; *Apparatus* afirmă destul de succint: „et sicut principes imperatorem dicuntur facere, et ita clerici prelatum electione", unde cauza precedentă menţionează „matrimonium inter episcopum et ecclesiam contractum". Prin urmare, s-ar putea spune că, mai devreme sau mai târziu, era imposibil ca ideea matrimonială să nu fie transferată către Principe şi *respublica*. Vezi nota următoare.

56. Cino, la *C.* 7, 37, 3, n. 5 (Frankfurt, 1578), fol. 446rb: „quia ex electione Imperatoris et acceptione electionis Reipublicae tam praepositus negari non potest et eum ius consecutum esse, sicut consensu mutuo fit matrimonium [...]. Et bona est comparatio illius corporalis matrimonii ad istud intellectuale: quia sicut maritus defensor uxoris dicitur [...], ita et Imperator Reipublicae [...]". Afirmaţiile lui Cino se referă în exclusivitate la dreptul civil; totuşi este evident că argumentele sale păşesc pe urmele celor ale canoniştilor, deşi este demn de menţionat că *matrimonium spirituale* a canoniştilor a fost transformată într-o *matrimonium intellectuale*. Nu am reuşit să stabilesc dacă vreunul dintre profesorii lui Cino, Jacobus de Ravanis (Révigny) sau Petrus de Bellapertica (Belleperche), a folosit anterior metafora căsătoriei.
57. Albericus de Rosate, la *C.* 7, 37, 3, n. 12 (Veneţia, 1585), fol. 107va: „quia sicut matrimonium consensu perficitur [...] [*D.* 50, 17, 30], sic ex mutuo consensu eligentium et electi ius plenum consequitur Imperator [...]. Nota ergo quod ex quo res administrat, et est bona argumentatio matrimonii carnalis ad istud intellectuale, quia sicut maritus est defensor uxoris [...] [*Inst.* 4, 4, 2], ita Imperator Reipublicae [...]".
58. Vezi Memorandumul lui Johannes Branchazolus, *legum doctor* din Pavia, ed. Edmund E. Stengel, *Nova Alemanniae* (Berlin, 1921), I, nr. 90, ii, §6, p. 50. Pentru o altă comparaţie

de Penna, juristul napolitan care a scris comentariul la *Tres Libri*, ultimele trei cărţi ale *Codului*, la mijlocul secolului al XIV-lea.

Lucas de Penna a făcut comentarii în legătură cu legea privind „Ocuparea pământurilor părăsite" (*C.* 11, 58, 7), exceptând, totuşi, pământurile aparţinând fiscului şi patrimoniul princiar. El şi-a început argumentaţiile cu un citat din *Pharsalia*, de Lucan, unde Cato era numit „părinte al Oraşului [Romei] şi soţ al Oraşului"[59]. De la acest început, juristul şi-a croit drum către lecţia apostolică a Liturghiei Matrimoniale, care i-a oferit şansa de a discuta o lege fundamentală a statului pe baza capitolului 5 din Efeseni. Pentru Lucas de Penna, Principele era în mod clar *maritus reipublicae*, a cărui căsnicie cu statul apărea drept o *matrimonium morale et politicum*. Pe baza acestei premise, Lucas putea să argumenteze prin analogie.

> Este contractată o căsătorie morală şi politică între Principe şi *respublica*. De asemenea, întocmai cum este încheiată o căsătorie spirituală şi divină între o biserică şi prelatul ei, tot aşa este încheiată o căsătorie temporală şi terestră între Principe şi stat. Şi aşa cum Biserica se află în prelat, iar prelatul în biserică [...], tot astfel Principele se află în stat, iar statul în Principe[60].

Observăm că juristul s-a folosit de foarte vechea metaforă a căsătoriei mistice încheiată între episcop şi scaunul său pentru a interpreta noile relaţii dintre Principe

---

vagă de acest tip, vezi Ullmann, *Lucas de Penna*, 176, n. 1, care, totuşi, nu pare să fi analizat pasajele interesante la care se face referinţă în notele de mai jos.

59. Lucas de Penna, la *C.* 11, 58, 7, n. 8, p. 563 : „Item princeps si verum dicere vel agnoscere volumus [...], est maritus reipublicae iuxta illud Lucani [...]". Aici urmează citatul din Lucan, *Pharsalia*, II, 388 : *urbi pater urbique maritus*. Pentru istoria titlului roman de *pater*, vezi admirabilul eseu al lui Alföldi, „Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik", *Museum Helvelicum*, IX (1952), 204-243 ; X (1953), 103-124 ; X1 (1954), 133-169. Titlul *urbi maritus* nu este nici el foarte rar ; vezi, *e.g.*, Servius, XI, 472, care, precum Priscian, îl citează pe Lucan. Vezi, totuşi, Aristofan, *Aves*, 1706 *sqq.*, unde mireasa lui Alcibiades este numită *βασίλεια*. Este posibil ca Lucas de Penna să fi elaborat pe baza scrierilor lui Cino, pe care le-a folosit adesea. Vezi, pentru paragrafele următoare, şi articolul meu, „Mysteries of State", *Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), 76 *sqq.*

60. Lucas de Penna, *loc. cit.* : „Inter principem et rempublicam matrimonium morale contrahitur et politicum. Item, sicut inter ecclesiam et praelatum matrimonium spirituale contrahitur et divinum [...], ita inter principem et rempublicam matrimonium temporale contrahitur et terrenum ; et sicut ecclesia est in praelato et praelatus in ecclesia [...], ita princeps in republica et respublica in principe". Aici urmează pasajul citat *supra*, n. 29. Comparaţia cu căsătoria Principelui cu *respublica* a fost dusă de Lucas de Penna până la un nivel mult mai înalt decât părea necesar pentru a fi indicat aici. În această privinţă, totuşi, el a avut un predecesor în Huguccio (*supra*, n. 55), care nu doar că a comparat alegerea cu *consensus* matrimonial, dar a considerat şi consimţământul pentru alegere din partea superiorului ecleziastic ca sinonim cu consumarea căsătoriei sau, altfel, hirotonisirea cu *concubitus* („Sicut enim in matrimonio carnali precedit matrimonium in desponsatione per verba de presenti, et postea sequitur carnalis commixtio, sic et hic in mutuo consensu precedit matrimonium spirituale et postea sequitur quasi carnalis commixtio, cum iam ecclesiam disponit et ordinat"). Şi chiar şi în cazul în care episcopul era înlăturat temporar din funcţia sa sau suspendat în vreun fel, Huguccio a găsit o comparaţie matrimonială : „Idem est in marito et uxore tempore menstrui vel partus vel dierum quadragesimalium [...]".

şi stat[61]. De fapt, Lucas de Penna a citat textual un pasaj din *Decretum*-ul lui Gratian: „Episcopul este în Biserică, iar Biserica se află în Episcop"[62]. Ce lăsa să se înţeleagă istoria acestei formule rămâne de văzut[63]; dar nu este prea dificil de identificat de unde şi-au preluat noţiunile juriştii tudorieni atunci când au explicat că „regele în corpul său politic este încorporat cu supuşii săi şi ei împreună cu el"[64].

Pentru a-şi ilustra argumentul, Lucas de Penna l-a citat pe Seneca adresându-se lui Nero: „Tu eşti sufletul acestei *respublica*, iar *respublica* este trupul tău"[65]. Dar el a obţinut acelaşi efect continuându-şi exegeza politică la Efeseni 5 şi aplicând Principelui următorul verset: „Bărbatul este capul soţiei sale, iar soţia este trupul bărbatului". Şi, în mod logic sau analogic, a tras concluzia: „În aceeaşi manieră, Principele este capul ţării, iar ţara trupul Principelui"[66]. Principiul corporativ, însă, a fost formulat chiar şi mai succint, pe măsură ce a continuat:

> Şi întocmai precum oamenii sunt uniţi spiritual într-un trup spiritual, al cărui cap este Christos [...], tot astfel oamenii sunt uniţi moral şi politic în *respublica*, un corp al cărui cap este Principele[67].

Am putea nota din nou tonalitatea aristotelică. Mai presus de toate, însă, luăm în considerare aici acea ecuaţie îndrăzneaţă prin care „Principele, care este cap al

---

61. Desigur, metafora poate fi urmărită până la Efeseni 5, 25 („sicut et Christus dilexit ecclesiam"), care constituie baza şi pentru liturghia nupţială. Inelele timpurii creştine de căsătorie, prin urmare, înfăţişau căsătoria lui Christos cu Biserica; vezi O.M. Dalton, *Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East... of the British Museum* (Londra, 1901), 130 şi 131; există numeroase specimene, unul extrem de frumos chiar în Dumbarton Oaks Research Library and Collection, la Washington, DC. Căsătoria episcopului cu dioceza sa este menţionată în ritualul hirotonisirii episcopale; vezi *supra*, n. 54. Vezi mai departe decretala lui Inocenţiu al III-lea, c. 2 X 1, 7, ed. Friedberg, II, 97. Papa Clement al II-lea, care a refuzat să se despartă de episcopia sa de la Bamberg, a făcut aluzie la această căsătorie cu cuvintele cele mai grăitoare (Clement II, *Ep.*, VIII, *PL*, CXLII, 588 B); în mod contrar, abdicarea papei Celestin al V-lea a fost interpretată, în special de către adversarii succesorului său, papa Bonifaciu al VIII-lea, ca un „divorţ" necanonic de Biserica universală cu care papa era căsătorit; vezi, *e.g.*, P. Dupuy, *Histoire du différend d'entre Pape Boniface VIII et Philippe le Bel* (Paris, 1655), 453 şi *passim*; Burdach, *Rienzo*, 52 *sq.*
62. Vezi c. 7, C. VII, qu. 1, ed. Friedberg, I, 568 *sq.*
63. Vezi *infra*, cap. VII, nn. 399-409.
64. Vezi *supra*, cap. I, n. 13; Bacon, *Post-nati*, 667.
65. Seneca, *De clementia*, I, 5, 1: „[...] tu animus rei publicae tuae es, illa corpus tuum". Lucas de Penna, *loc.cit.*, n. 8, p. 564. Pasajul este citat, în acelaşi context, şi de Andreas de Isernia, *Prooemium in Lib.aug.*, ed. Cervone, p. xxvi.
66. Lucas de Penna, *loc.cit.*: „[...] item, sicut vir est caput uxoris, uxor vero corpus viri [Ef. 5, 23] [...], ita princeps caput reipublicae, et res publica, eius corpus". Lucas de Penna adaugă: *secundum Plutarchum*, înţelegând Pseudo-Plutarh, citat de Ioan din Salisbury, *Policraticus*, V, 1 *sqq.* (*supra*, cap. IV, n. 20), pe care juriştii medievali îl invocau foarte frecvent; vezi Ullmann, „The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists", *EHR*, LIX (1944), 387, n. 4.
67. Lucas de Penna, *loc.cit.*: „Item, sicut membra coniunguntur in humano corpore carnaliter, et homines spirituali corpori spiritualiter coniunguntur, cui corpori Christus est caput [...], sic moraliter et politice homines coniunguntur reipublicae quae corpus est: cuius caput est princeps [...]".

corpului mistic al statului" (după cum a spus mai târziu Enea Silvio[68]), era comparat cu Christos, capul corpului mistic al Bisericii. Prin metoda sa *quid pro quo*, Lucas de Penna a ajuns la o echivalare nu doar a Principelui şi a episcopului ca miri ai regatului şi ai diocezei, dar şi a Principelui cu Christos. De fapt, juristul a făcut această paralelă cu Christos extrem de clară atunci când a adăugat:

> Întocmai precum Christos a unit cu El însuşi un străin ca soţia sa, Biserica Neamurilor [...], tot astfel Principele a unit cu el însuşi, ca *sponsa*, statul, care nu este al său [...][69].

Astfel, venerabila imagine a lui *sponsus* şi *sponsa*, Christos şi Biserica sa, a fost transferată de la spiritual către secular şi adaptată nevoii juristului pentru a defini relaţiile dintre Principe şi stat – un stat care, în calitate de corp mistic sau politic, era o entitate de sine stătătoare, independentă de rege şi înzestrată cu proprietate, care nu îi aparţinea regelui. Ceea ce urmărea Lucas de Penna atunci când extindea consideraţiile asupra *matrimonium morale et politicum* a Principelui era să ilustreze o lege fundamentală: inalienabilitatea proprietăţii fiscale[70]. Într-un mod foarte adecvat, aşadar, el a interpretat fiscul ca zestrea miresei *respublica* şi a explicat că un soţ avea dreptul doar *să utilizeze* proprietatea soţiei sale, dar nu să o înstrăineze. El a comparat mai departe jurămintele schimbate de mireasă şi mire la cununia lor cu jurămintele depuse în momentul consacrării de către rege şi episcop, prin care ambii demnitari promiteau să nu înstrăineze proprietatea aparţinând fiscului, respectiv bisericii[71].

---

68. Enea Silvio Piccolomini, *De ortu et auctoritate imperii Romani*, ed. Gerhard Kallen, *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist* (Stuttgart, 1939), 82, rândurile 418 *sqq.*; vezi *infra*, n. 212.
69. Lucas de Penna, *loc.cit.*: „Amplius sicut Christus alienigenam, id est, gentilem ecclesiam sibi copulavit uxorem [...], sic et princeps rempublicam quae, quantum ad dominium, sua non est, cum ad principatum assumitur, sponsam sibi coniungit [...]". Lucas de Penna se referă aici la c. un., C. XXXV, qu. I, ed. Friedberg, I, 1263 (comentariul lui Gratian la Augustin, *Civ.Dei*, XV, c. 16).
70. Vezi *infra*, cap. VII, despre „Inalienabilitate".
71. Lucas de Penna, *loc.cit.*, n. 9, p. 564: „Nam aequiparantur quantum ad hoc etiam iuramentum super his praestitum de alienatione facta non revocando episcopus et rex. Ita et principi alienatio rerum fiscalium, quae in patrimonio imperii et reipublicae sunt et separate consistunt a privato patrimonio suo, iuste noscitur interdicta. Ita et fortius non potest princeps fiscalem rem alienare quae plus est in bonis reipublicae quam actio iniuriarum in bonis ecclesiae. [...] Nam et fiscus est pars reipublicae [...]". Pe această bază, Lucas de Penna a identificat apoi fiscul cu *dos* al *respublica*. În mod firesc, *patrimonium Petri* reprezenta *dos* al acelei *sponsa* papale, Biserica Romană, vezi, *e.g.*, Oldradus de Ponte, *Consilia*, LXXXV, n. 1 (Lyon, 1550), fol. 28v, care îl admonestează pe papa din Avignon „ut sanctitas vestra revertatur ad sponsam [...] et reparet suum patrimonium et mare dotem, quae multipliciter est collapsa". Vezi, pentru problema lui *dos* în căsătoria spirituală a lui Christos cu Biserica, Toma din Aquino, *Summa theol.*, Suppl. III, qu. xcv, art. 1 şi 3; dificultăţile în a evalua *dos* erau deosebit de mari, încât, după cum arată Toma din Aquino (art. 1, ad 2), „pater sponsi (scilicet Christi) est sola persona Patris; pater autem sponsae est tota Trinitas"; de asemenea, datorită unităţii cu „corpul mistic", Christos „nominat se etiam sponsam, et non solum sponsum" (art. 3, ad 3).

Contează mai puţin aici să ne aducem aminte că Aristotel a comparat căsătoria cu o guvernare „politică", în timp ce a afirmat că puterea pe care un bărbat o avea asupra copiilor săi se asemăna cu o guvernare „regală". Se poate sau nu ca Lucas de Penna să se fi gândit la acest pasaj anume[72]; în orice caz, influenţa lui Aristotel asupra sa nu trebuie minimalizată. Adevărata importanţă a analogiilor şi echivalenţelor juridice ale lui Lucas de Penna trebuie căutată în altă parte. Modelul său pentru relaţiile dintre Principe şi stat era – pe baza *Decretum*-ului lui Gratian – episcopul în relaţia cu biserica sa, construită pe baza modelului lui Christos în relaţia sa cu Biserica universală. Biserica, în calitate de corp colectiv supra-individual al lui Christos, care era atât cap, cât şi soţ al acesteia, şi-a găsit o paralelă exactă în statul ca trup colectiv supra-individual al Principelui, care la rândul său era cap şi soţ al acestuia – „Principele este capul regatului său, iar regatul este trupul Principelui". Cu alte cuvinte, juristul a transferat Principelui şi statului elementele corporative, organice şi sociale cele mai importante care serveau în mod normal pentru a explica relaţiile dintre Christos şi Biserică – cu alte cuvinte, Christos în calitate de mire al Bisericii, cap al trupului mistic şi corp mistic însuşi.

Oricât de ciudat ne-ar părea acest model de teologie politică, el nu era rezultatul unui capriciu personal al lui Lucas de Penna. Analogia lui *corpus mysticum* a servit la clarificarea relaţiilor dintre stările corpului politic şi regele lor, iar metafora căsătoriei a servit la descrierea naturii specifice a fiscului. Prin urmare, comparaţiile de acest tip nu erau limitate la Lucas de Penna, deşi trebuie să recunoaştem că argumentele sale au exercitat o influenţă surprinzător de puternică în perioadele ulterioare, în special în Franţa secolului al XVI-lea, unde atât analogia lui *corpus mysticum*, cât şi metafora căsătoriei regelui cu regatul său au fost puse în legătură cu legile fundamentale ale regatului Franţei.

Comparaţia statului cu un *corpus mysticum* are rădăcini adânci în Franţa. S-a aliniat misticismului regalităţii franceze, care s-a dezvoltat prima dată în cursul şi imediat după domnia lui Carol al V-lea, şi în acelaşi timp a contrabalansat misticismul regal printr-un misticism al stărilor. Jean Gerson (1363-1429), de exemplu, cancelarul Universităţii din Paris, a vorbit cu o oarecare regularitate despre *corpus mysticum* al Franţei atunci când a analizat structura organică a statului aşa cum apărea aceasta în cele trei stări. El a revenit la argumentul obişnuit şi a declarat că, întocmai precum în corp toate membrele se expuneau pericolului pentru a proteja capul, tot aşa în „corpul mistic" toţi supuşii trebuiau să-şi apere seniorul[73]; el a avertizat ca fiecare

72. Aristotel, *Polit.*, 1259a; Toma din Aquino, *In Polit. Arist.*, I, lect. X. §152, ed. Spiazzi, 47 *sq.*: „Vir principatur mulieri politico principatu, id est sicut aliquis, qui eligitur in rectorem, civitati praeest". În plus, Aristotel discută guvernarea despotică şi pe cea paternalistă. Poate că Lucas de Penna, *loc.cit.*, avea acest pasaj în minte atunci când a adăugat: „Praelatus quoque et vir non nisi per electionem assumitur, sicut et princeps".

73. Carl Schäfer, *Die Staatslehre des Johannes Gerson* (Köln diss., 1935), 55, n. 86, citând *Vivat rex*, în Gerson, *Opera omnia*, ed. Ellies du Pin (Antwerpen, 1706), IV, 597 B/C: „Secundum quod per naturalem instinctum omnia membra in uno solo corpore sese exponunt pro capitis salute, pariformiter esse debent in corpore mystico verorum subditorum ad suum dominum".

să fie mulţumit cu statutul lui, căci altfel *l'ordre du corps mystique de la chose publique seroit tout subverti*[74]; pe de altă parte, el a cerut ca taxele pentru apărarea regelui şi a regatului să fie distribuite în mod egal în *totum corpus mysticum*[75]; şi tot în contextul celor trei stări, într-una dintre scrisorile sale referitoare la educaţia Delfinului, el îl face pe tânărul prinţ să mediteze: „Tu îi ai pe cei din prima stare [cavalerii] ca pe un braţ puternic care să apere corpul mistic, care este organizarea politică regală" – o identificare a Principelui cu corpul politic sau mistic care nu era în nici un caz regula, dar care l-a determinat pe Gerson să îi atribuie cu promptitudine regelui nu încă două corpuri, ci măcar două existenţe, una „naturală", iar cealaltă „civilă sau politică"[76].

Jean de Terre Rouge, un jurist francez (cca 1418-1419), apărător înflăcărat al dreptului Delfinului (Carol al VII-lea) de a urma pe tronul Franţei şi un constituţionalist înfocat, a menţionat *corpus mysticum* al Franţei şi în legătură cu stările. El a argumentat că succesiunea la tron fusese stabilită prin obiceiul străvechi şi a fost introdusă prin consimţământul celor trei stări „şi al întregului corp civic sau mistic al regatului". Juristul a arătat că demnităţile seculare sau regale ale regatului nu erau proprietate privată, ci publică, întrucât aparţineau „întregului corp mistic sau civic al regatului", la fel ca demnităţile ecleziastice care aparţineau bisericilor; prin urmare, regele nu putea să ia hotărâri arbitrare în privinţa succesiunii la tron[77].

---

74. Schäfer, 58, n. 101, citând oraţia 1413, *Rex in sempiternum vive*, în *Opera*, IV, 676.
75. Schäfer, 53, n. 77, citând *Vivat rex*, în *Opera*, IV, 616 C/D: „Postquam necessarium est ad protectionem et vitae civilis, regis et regni nutritionem et conservationem accipere et levare subsidia, id in bona aequalitate aut aequitate per totum corpus mysticum fieri debet".
76. *Opusculum de meditacionibus quas princeps debet habere*, c. 2, ed. Antoine Thomas, *Jean de Gerson et l'education des Dauphins de France* (Paris, 1930), 37: „Habes illos de primo statu tanquam brachia fortissima ad corpus tuum misticum, quod est regalis policia, defendendum". Gerson redă aici un solilocviu al Delfinului. Pentru „cele două vieţi" ale regelui, vezi Gerson, *Vivat rex*, II, prol., în *Opera*, IV, 592: „De secunda Regis vita verba faciemus, civili videlicet et politica, que status regalis dicitur aut dignitas. Estque eo melior sola vita corporali, quo ipsa est diuturnior per legitimam successionem". Vezi şi *Vivat rex*, I, consid. iv, în *Opera*, IV, 591: „Pater post naturalem, aut civilem, mortem in filii sui adhuc vivit persona" („moartea civilă" a regelui ar avea loc, *e.g.*, în cazul unei abdicări sau al unei incapacităţi mentale, ceea ce era adevărat în 1405, atunci când Gerson şi-a scris tratatul, întrucât Carol al VI-lea era nebun). De fapt, Gerson pare să adauge o a treia viaţă sau una spirituală; căci în *salutatio* a tratatului, el exclamă: „Vivat [rex] corporaliter, vivat politice et civiliter, vivat spiritualiter et indesinenter".
77. Jean de Terre Rouge, *Tractatus de iure futuri successoris legitimi in regiis: hereditatibus*, I, art. 1, conclusio 24, publicat ca apendix de François Hotman, *Consilia* (Arras, 1586). p. 34: „Consuetudo [...] fuit et est introducta ex consensu trium statuum et totius corporis civilis sive mystici regni [urmând afirmaţii din *Decretum*, inclusiv c. 24, D. XCIII: „exercitus imperatorem faciat", redat de Terre Rouge: „exercitus populi facit *regem*, sive imperatorem"] [...]. Praeterea dignitates regiae sunt totius corporis civilis sive mystici regni: sicut dignitates ecclesiasticae sunt ecclesiarum". Vezi pentru Terre Rouge, A. Lemaire, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après des théoriciens de l'ancien régime* (teză, Paris, 1907), 58; J.M. Potter, „The Development and Significance of the Salic Law of the French", *EHR*, LII (1937), 244; Church, *Constitutional Thought*, 29, n. 20; de asemenea, Hartung, „Krone", 29, n. 3; Jean Comte de Pange, *Le roi très chrétien* (Paris, 1949), 427 *sq.*

Claude de Seyssel, jurist în administraţia lui Ludovic al XII-lea, s-a folosit de cuvinte similare cu cele ale lui Jean Gerson atunci când a avertizat că, dacă supuşii din fiecare stare nu erau mulţumiţi de soarta lor, rezultatul putea fi „ruina monarhiei şi disoluţia acestui corp mistic"[78]. Iar la sfârşitul secolului al XVI-lea, Guy Coquille, jurist original, a afirmat clar şi răspicat că regele în calitate de cap şi cele trei stări în calitate de membre „formau împreună corpul politic şi mistic" al regatului[79].

Ca şi în alte părţi, constatăm aici că în conceptul organologic de „corp politic şi mistic" forţele constituţionale rămâneau vii, ceea ce limita absolutismul regal. Acest lucru a devenit evident atunci când, în 1489, Parlamentul din Paris, curtea supremă de judecată a Franţei, a obiectat împotriva pretenţiilor consiliului regelui în timpul domniei lui Carol al VIII-lea. Parlamentul, un corp condus de către rege şi alcătuit din 12 pairi, un cancelar, cei patru preşedinţi ai Parlamentului, câţiva slujbaşi şi consilieri şi o sută de alţi membri (se pare că după modelul Senatului Roman), a obiectat împotriva amestecului şi s-a proclamat „un *corps mystique* meslé de gens ecclésiastiques et lais [...] representans la personne du roy", întrucât această cea mai înaltă curte de judecată a regatului era „Justiţia suverană a Regatului Franţei şi adevăratul tron, autoritate, glorie şi maiestate a regelui însuşi"[80]. Ideea era, desigur, că regele şi consiliul său nu puteau acţiona împotriva Parlamentului, întrucât acest „corp mistic" era reprezentant sau chiar identic cu al persoanei regelui.

Într-o manieră identică de limitare, juriştii francezi au folosit metafora căsătoriei regelui cu regatul; căci această metaforă implica o altă lege fundamentală a regatului, aceea a inalienabilităţii fiscului. Aici, autorii francezi se aflau în mare parte sub influenţa, directă sau indirectă, a lui Lucas de Penna. Formulările sale au fost repetate în mod identic de Charles de Grasaille, care a scris în timpul lui Francisc I, numindu-l pe rege *maritus reipublicae* şi vorbind despre *matrimonium morale et politicum* pe care regele l-a încheiat după modelul prelatului ce se căsătorea cu biserica sa[81]. El şi alţii – René Choppin, François Hotman, Pierre Grégoire şi, în fine, Bodin – au

78. Church, *Constitutional Thought*, 34, n. 36.

79. Guy Coquille, *Les oeuvres* (Paris, 1666), I, 323, citat de Church, 278, n. 16: „Car le Roy est le Chef, et le peuple des Trois Ordres sont les membres, et tous ensemble sont le corps politique et mystique [...]". Coquille aderă la interpretarea organologică obişnuită: „Cette distinction des Trois Ordres au corps politique a correspondance à ce qui est du corps humain qui est composé de trois principales parties [...] qui sons le cerveau [Clerul], le coeur [Nobilimea] et le foye [A treia stare]".

80. Protestul din 1489, asupra căruia dr. R.E. Giesey mi-a atras cu amabilitate atenţia, a fost publicat de Édouard Maugis, *Histoire du Parlement de Paris* (Paris, 1913), I, 374 *sq.*

81. Charles de Grassaille, *Regalium Franciae libri duo*, I, ius XX (Paris, 1545), 217: „Rex dicitur maritus reipublicae. [...] Et dicitur esse matrimonium morale et politicum: sicut inter ecclesiam et Praelatum matrimonium spirituale contrahitur. [...] Et sicut vir est caput uxoris, uxor vero corpus viri [...], ita Rex est caput reipublicae et respublica eius corpus". Întregul pasaj provine de la Lucas de Penna; vezi *supra*, nn. 59 şi 66. Vezi pentru Grassaille, *Church, Constitutional Thought*, 47 *sqq.*, 57 *sqq.* Ar putea fi menţionat *orbiter* că această combinaţie de „moral şi politic" apare mereu începând din secolul al XIII-lea; vezi, *e.g.*, Pierre Dubois, *De recuperatione Terrae Sanctae*, c. 109, ed. Langlois (Paris, 1891), 96: „moraliter et politice loquendo" (urmând şi precedând citate din Aristotel).

susţinut că regele, căsătorindu-se cu regatul Franţei, primea de la *respublica* proprietatea fiscală în calitate de zestre, iar aceasta era inalienabilă[82]. Totuşi, juriştii au fost probabil responsabili chiar şi pentru o schimbare în ceremonialul de încoronare al regilor francezi. Grasaille şi-a scris impresionanta lucrare *Despre Drepturile Regaliene ale Franţei* în 1538[83]. La urcarea pe tron a lui Henric al II-lea al Franţei, în 1547, descoperim, pentru prima dată într-un *Ordo* francez de Încoronare, rubrica aproape juridică, înainte de oferirea inelului, ce afirma că prin acest inel „regele s-a căsătorit în mod solemn cu regatul său" (*le roy espousa solemnellement le royaume*)[84]. Rubricile unui *Ordo* din 1594 erau mai explicite. Ele afirmau că regele, în ziua consacrării sale, se căsătorea cu regatul său pentru a fi legat în mod inseparabil de supuşii săi şi pentru a se iubi unii pe alţii precum soţul şi soţia şi că episcopul de

82. René Choppin, *De Domanio Franciae*, II, tit. 1, n. 2 (Paris, 1605), 203 : „Sicuti enim Lege Julia dos est a marito inalienabilis : ita Regium Coronae patrimonium individua Reipublicae dos" (vezi şi *infra*, n. 83). François Hotman, *Francogallia*, C. IX, n. 5 (Frankfurt, 1586), 66 *sqq.* : „Est enim Domanium regium quasi dos regni" şi „Par idemque esse ius Regium in suum Domanium quod est viri in dotem suae uxoris", citându-l pe Lucas de Penna (*Francogallia* a fost publicată prima dată în 1576, deşi fără capitolul IX). Vezi Lemaire, *Lois fondamentales*, 100, pentru metafora căsătoriei, şi 93, n. 2, pentru edituri (de asemenea, 99, n. 2). Pierre Grégoire, *De Republica*, IX, 1, 11 (Lyon, 1609 ; publicată prima dată în 1578), 267 A : Principele ca *sponsus reipublicae* şi fiscul ca *dos pro oneribus danda*. Vezi pentru Bodin (*De republica*, VI, 2, n. 641) şi alţii, Vassalli, „Fisco", 198, nn. 3-4, şi 201.

83. *Supra*, n. 81. Este extrem de improbabil ca Grassaille să fi fost primul care s-a întors la formulările lui Lucas de Penna, a cărui operă a fost tipărită în Franţa de nu mai puţin de şase ori în secolul al XVI-lea, începând cu ediţia de la Paris, 1509 ; vezi Ullman, *Lucas de Penna*, 14, n. 2. De fapt, se poate ca Maître Jacques Cappel, avocatul regelui în Parlamentul din Paris, să se fi folosit de metaforele lui Lucas de Penna într-o *plaidoyé* din 1536, care este citată de Pierre Dupuy, „Traitez touchants les droits du Roy" (Paris, 1655), 275 : „[...] par les droits commun, divin et positif le sacré patrimoine de la Couronne et ancien domaine du Prince ne tombe au commerce des hommes, et n'est convenable à autre qu'au Roy qui est mari et époux politique de la chose publique, laquelle luy apporte à son Sacre et Couronnement ledit domaine en dot de sa Couronne, lequel dot les Rois à leur Sacre et Couronnement iurent solennellement ne iamais aliener pour quelque cause que ce soit, comme aussi il est inalienable". *Cf. Plaidoyez de feu maistre Jacques Cappel* (Paris, 1561), p. 11. Argumentele lui Lucas de Penna sunt uşor de recunoscut şi nu avem de ce să presupunem că pasajul nu se poate să fi fost scris înainte de revizuirea rubricilor la „Încredinţarea Inelului" în ceremonialul de încoronare francez (vezi nn. 84-95).

84. Th. Godefroy, *Le Cérémonial de France* (Paris, 1619), 348. Este adevărat că o „Benedicţiune a Inelului" împrumutată din ritualul hirotonisirii episcopale a fost introdusă în Rânduiala de Încoronare a lui Carol al V-lea ; vezi *The Coronation Book of Charles V of France*, ed. E.S. Dewick (Bradshaw Society, XVI, Londra, 1899), 33 (*cf.* p. 83). Schramm, *König von Frankreich*, I, 238 *sq.* (*cf.* II, 117), susţine că acest împrumut din ritualul episcopal ar implica, doar prin el însuşi, căsătoria regelui cu regatul. Totuşi, cuvintele esenţiale ale „Încredinţării Inelului" episcopale (*sponsam Dei [...] illibate custodias*) lipsesc ; mai mult, juriştii au folosit această imagine la o dată mult mai timpurie, iar în Rânduielile franceze de Încoronare metafora este înregistrată prima dată în 1547. Nu ne interesează aici faptul că rugăciunea de la Încredinţarea Inelului în hirotonisirea episcopală are propria ei istorie. Vezi *supra*, n. 54.

Chartres i-a prezentat regelui inelul *pour marque de ceste reciproque conjonction*[85]. Acesta este spiritul lui Ciprian şi al *Decretum*-ului Gratian în versiunea sa modificată – regatul este în rege, iar regele în regat; supuşii sunt încorporaţi regelui, iar regele supuşilor[86]. Nu e de mirare deci că doctrina lui *corpus mysticum* al Bisericii, căsătorit cu *sponsus*-ul său divin, a revenit de unde a plecat atunci când unul dintre jurişti, René Choppin, a mers până acolo încât să afirme că „regele este soţul mistic al *respublica*"[87].

În Anglia medievală, metafora căsătoriei pare să fi fost aproape inexistentă, deşi în discursul către primul său Parlament (1603) Iacob I a afirmat:

> „Ceea ce Dumnezeu a unit atunci, nici un om să nu despartă." Eu sunt soţul şi toată această insulă este soţia mea legiuită; eu sunt capul, iar acesta este trupul meu; eu sunt păstorul, iar aceasta este turma mea[88].

Totuşi, Anglia era foarte familiarizată cu principiul *corpus mysticum*. Până la urmă, cel mai mare jurist al Angliei din perioada lancasteriană, John Fortescue, a vorbit fără ezitare despre „corpul mistic" al regatului. Într-un capitol important din *De laudibus legum Angliae*, în care a înfăţişat esenţa doctrinelor sale politice, Fortescue a discutat originea regatelor conduse „în mod politic" – cu alte cuvinte, conform terminologiei aristotelice, conduse de întregul corp politic al regatului – în opoziţie cu regate precum Franţa, care erau conduse „în mod regal" –, adică doar

85. Godefroy, *Cérémonial*, 661: „ANNEAU ROYAL: Parce qu'au jour du Sacre le Roy espousa solemnellement son Royaume, et fut comme par le doux, gracieux, et amiable lien de mariage inseparablement uny avec ses subjects, pour mutuellement s'entraimer ainsi que sont les epoux, luy fut par le dit Evesque de Chartres presenté un anneau, pour marque de ceste reciproque conjonction". Rubrica de după rugăciune afirmă că acelaşi episcop „mit le dit anneau, duquel le Roy espousoit son Royaume, au quatriesme doigt de sa main dextre, dont procede certaine veine attouchant au coeur". Vezi, pentru ultima observaţie privind degetul inelar, *Decretum*-ul lui Gratian, c. 7, C. XXX, qu. 5, ed. Friedberg, I, 1106. Aluzii la acest ritual de căsătorie se găsesc frecvent în epocile ulterioare; vezi, *e.g.*, *Recueil des anciens lois françaises*, ed. Isambert, Taillandier, şi Decrusy (Paris, 1829), XV, 328, nr. 191, unde Henric al IV-lea, în edictul său (din 1607) privind reunirea la Coroană a patrimoniului său privat, Navarra, spune despre predecesorii săi regi că „ils ont contracté avec leur couronne (!) une espèce de *mariage* communément appellé saint et politique". Căsătoria *saint et politique* a regelui francez este probabil reflectată într-o observaţie stranie a lui Ludovic al XIV-lea asupra căreia Ruth M. Cherniss mi-a atras atenţia. Saint-Simon, *Mémoires*, ed. Gonzague Truc (Pléiade edition, Paris, 1953), IV, 1069, cap. 58, relatează despre distincţia făcută de Ludovic al XIV-lea între principii de sânge regal şi bastarzii regali: „Il considéra les premiers [les princes du sang] comme les enfants de l'État et de la couronne [...], tandis qu'il chérit les autres comme les enfants sortis de ses amours".

86. Vezi *supra*, nn. 60, 64-66.

87. Choppin, *De Domanio Franciae* (*supra*, n. 82), III, tit. 5, n. 6, p. 449: „Rex, curator *Reipublicae* ac *mysticus* [...] ipsius *coniunx*". Doctrina s-a întors de unde plecase atunci când juriştii i-au cedat papei drepturi fiscale, dar şi altele, în Statele Bisericii, întrucât îl considerau *huius reipublicae temporalis maritum*, deşi în alte privinţe era, din punct de vedere spiritual, oricum *vir Ecclesiae*; *cf.* Vassalli, „Fisco", 209, citându-l pe cardinalul de Luca.

88. *Parliamentary History of England* (Londra, 1806), I, 930.

de către rege[89]. Dacă un popor, scria el, dorea să devină un regat sau orice alt corp politic, el va trebui să numească un singur om pentru a conduce întregul corp, un rege. Fortescue a încercat să demonstreze această necesitate revenind la soluţia obişnuită, analogia între corpul uman şi cel social:

> Aşa cum corpul omenesc creşte din embrion, orânduit de un singur cap, tot astfel se iveşte de la popor regatul, care există ca un *corpus mysticum* guvernat de un singur om în calitate de cap.

Cu altă ocazie, Fortescue a comparat funcţiile inimii şi ale nervilor corpului natural cu sistemul structural al corpului politic. Identificând nervii corpului cu legile statului, el a explicat:

> Legea prin care un *cetus hominum* este transformat într-un *populus* se aseamănă cu nervii corpului fizic; căci întocmai precum corpul este ţinut laolaltă de către nervi, tot aşa *corpus mysticum* [al poporului] este pus împreună şi unit într-unul de către Lege[90].

Se pare că Fortescue a văzut *corpus mysticum* drept ultimul stadiu al perfecţiunii societăţii omeneşti, care începea ca o simplă mulţime (*cetus*) de oameni, obţinea apoi statutul de „popor" şi, în fine, culmina cu dezvoltarea unui „corp mistic" al ţării, un corp incomplet fără un cap, anume regele.

Utilizarea de către Fortescue a termenului *corpus mysticum* în discuţii pe subiecte politice nu era excepţională. La deschiderea Parlamentului din 1430, maestrul William de Lyndwood, doctor în drept şi profesor de teologie la Oxford, mai târziu episcop la St. Davids şi bine-cunoscut pentru ale sale *Provinciale* din Canterbury, a rostit, după predică, discursul obişnuit. El a înfăţişat unicitatea organică a regatului şi a comparat-o cu cea a trupului omenesc şi a membrelor sale şi, în ceea ce priveşte unanimitatea voinţei şi a dragostei reciproce, cu un *corpus mysticum*[91]. Ambii jurişti,

---

89. Fortescue, *De laudibus*, c. XIII, ed. Chrimes, 30, 17; vezi şi observaţia lui Chrimes (p. 156): „Acest capitol este cel mai celebru din toate scrierile lui Fortescue". Fortescue, desigur, cunoaşte în profunzime metoda juriştilor de „echivalare" a instituţiilor seculare şi ecleziastice: vezi, *e.g.*, *op.cit.*, c. VIII, ed. Chrimes, 22, unde el opune la *misteria ecclesie misteria legis Anglie* şi îl avertizează pe Principe împotriva încercării de *legis sacramenta scrutare*, care este tărâmul juriştilor profesionişti, pregătiţi doar în ştiinţa juridică (*cf.* c. III şi VII, pp. 6 *sqq.*, 18 *sq.*). Acesta este chiar argumentul care i-a displăcut atât de mult regelui Iacob I atunci când Coke, în 1608, a făcut referire la el; vezi Coke, *Reports*, XII, 63 *sqq.* (Caz de prohibiţii).

90. *De laudibus*, c. XII, ed. Chrimes, 28. Pentru stadiile *cetus*, *populus*, *corpus*, derivate în ultimă instanţă de la Aristotel, vezi Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, VII, c. 7 (Veneţia, 1494). fol. 91r.

91. *Rot.Parl.*, IV, 367: speakerul „causam summonitionis eiusdem Parliamenti [...] egregie declaravit". Aceasta era procedura obişnuită: „Post praedicationem debet cancellarius Angliae [...] vel alius idoneus, honestus, et facundus justiciarius vel clericus [...] pronuntiare causas parliamenti, primo in genere, et postea in specie". Vezi *Modus Tenendi Parliamentum*, în Stubbs, *Select Charters*, 503. Lyndwood a respectat această schemă; el a vorbit în glosa la I Cronici 22, 10: „Firmabitur solium regni eius". A discutat apoi o *triplex unio* a regatului: „unam [...] collectivam, ut in rerum mobilium congerie et congregatione; alteram [...]

Lyndwood şi Fortescue, au folosit termenii de *corpus politicum* şi *corpus mysticum* fără a face prea mare diferenţă între ei şi amestecându-i. Acest lucru este valabil şi pentru un alt predicator din secolul respectiv, membru al Parlamentului, John Russell, episcop de Lincoln şi cancelar al Angliei. În predica sa de la deschiderea Parlamentului în 1483, el a vorbit despre corpul politic al Angliei compus din trei stări, cu „suveranul nostru, Regele", în calitate de cap. Referindu-se la *locus classicus* din I Corinteni 12, 12[92], el a comparat corpul natural în care fiecare membru are funcţia sa proprie cu corpul politic al regatului: „Tot astfel este în corpul mistic sau politic al adunării poporului"[93]. Într-o altă schiţă a predicii sale, el a repetat fraza referitoare la „corpul mistic sau politic" al poporului[94] şi a menţionat de câteva ori că „acest măreţ corp public al Angliei este doar acesta şi se află acolo unde sunt Regele însuşi, curtea şi consilierii săi"[95].

Recunoaştem o similitudine cu limbajul papal şi imperial: imperiul este acolo unde se află împăratul; iar *corpus mysticum* unde se află papa. Ne aducem aminte, totuşi, la constituţionaliştii francezi, de acea *Remonstrance* din 1489 sau de aserţiunea lui Guy Coquille; căci episcopul John Russell a conferit o specificitate semnificativă cuvântului „Rege" adăugând „curtea şi consiliul său"[96]. Cu alte cuvinte, corpul politic, mistic sau public al Angliei era definit nu doar de către rege sau cap, ci de către rege împreună cu consiliul şi parlamentul. Acest concept al unui corp „compozit" şi, prin urmare, al unei autorităţi „compozite" nu era chiar nou la momentul respectiv[97]. Încă din 1365, un judecător al lui Eduard al III-lea era de părere că „Parlamentul reprezintă corpul întregului regat"[98]. Deşi această opinie nu ar trebui să fie considerată, retrospectiv, o regulă încetăţenită a constituţionalismului englez, este adevărat că urme ale acestui concept pot fi găsite mai peste tot[99]. Idei apropiate

---

constitutivam, ut in corpore humano diversorum membrorum annexione; et tertiam consentaneam, ut in cuiuslibet *corporis mistici* unanima voluntate et dilectione". Pentru William de Lyndwood, vezi Maitland, *Roman Canon Law in the Church of England* (Londra, 1898); Arthur Ogle, *The Canon Law in Mediaeval England* (Londra, 1912).

92. Vezi *supra*, n. 6.
93. Chrimes, *Ideas*, 180, a reeditat predica, publicată prima oară de John Gough Nichols, *Grants from the Crown during the Reign of Edward the Fifth* (Camden Society, LX, Londra, 1854), p. li.
94. Chrimes, *Ideas*, 185; Nichols, *Grants*, p. lviii.
95. Chrimes, *Ideas*, 175 şi 332, n. 6; Nichols, *Grants*, p. xlvi.
96. Vezi *supra*, nn. 34 *sq.*, şi, pentru doctrinele franceze, nn. 79 *sq.*
97. B. Wilkinson, „The «Political Revolution» of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in England", *Speculum*, XXIV (1949), 502-509, a studiat cu precauţie adevăratele „secole întunecate" ale constituţionalismului. De fapt, ceea ce el numeşte suveranitatea „compozită" pare să fie inseparabil de acea „unitate organică a statului" (p. 504, n. 8), a cărei persistenţă a oprit Anglia din a cădea pradă concepţiei „statului abstract" care s-a dezvoltat pe continent.
98. *Year Books*, 39, Edward III, f. 7a, citat de Maitland, *Sel. Ess.*, 107; vezi şi McIlwain, *Constitutionalism*, 89, n. 32; Wilkinson, *op.cit.*, 504, nn. 14-15. În conformitate cu *Modus*, ed. Stubbs, *Select Charters*, 503, regele este „caput, principium, et finis parliamenti" şi, prin urmare, el singur constituie *primus gradus* al Parlamentului (*Modus* identifică şase ranguri).
99. Ne-am putea gândi la *Fleta*, II, c. 2: „habet enim rex curiam suam in consilio suo in parliamentis suis". Alături de Wilkinson (*op.cit.*, 504, n. 13), şi eu aş ezita să consider că acele cuvinte implică faptul că „regele şi baronii exercită suveranitatea în stat". Noi puncte

ar fi putut să-l fi condus, de exemplu, pe un filozof de talia lui Walter Burley, care, în Comentariul său la *Politica* lui Aristotel (în jurul anului 1338), a deviat de la interpretarea oficială a lui Toma din Aquino şi Petru din Auvergne pentru a insera o sintagmă despre „mulţimea compusă din Rege, cel puternic şi înţelept" (ca să spunem aşa, regele împreună cu lorzii şi comunele) chemat în Parlament „pentru a rezolva treburi grele" şi despre faptul că „ei conduceau împreună în rege şi cu regele", *sicut hodie patet de rege Anglorum* – „aşa cum apare astăzi în ceea ce-l priveşte pe regele Eduard al III-lea al englezilor"[100].

În cele din urmă, totul se reduce la faimoasa definiţie a lui Fortescue a Angliei ca *dominium politicum et regale*, descriind un tip de guvernare în care nu doar regele, ci regele şi întreaga structură politică purtau responsabilitatea pentru bunurile comune. Fortescue a împrumutat celebra formulă, care la rândul ei era o emanaţie a gândirii politice aristotelice, din continuarea tratatului neterminat al lui Toma din Aquino, *De regimine principum*. Continuatorul, Ptolemeu de Luca, a găsit prototipurile acelei forme de guvernământ în Roma imperială (care „se află la mijloc între o guvernare politică şi una regală" – *medium tenet inter politicum et regale*) şi în guvernarea Judecătorilor lui Israel, a căror conducere era susţinută de către Dumnezeu însuşi ca rege al lor. În special în scrierile sale mai timpurii, Fortescue s-a aventurat să demonstreze că acest *dominium regale et politicum* ideal fusese adus în actualitate pentru a treia oară, anume în Anglia. Prin urmare, Anglia se aliniase modelelor sacralizate ale Israelului şi Romei. Regele englez, spre deosebire de cel francez care conducea doar „regal", i se părea lui Fortescue policentric. Viceversa, însă, structura politică însăşi sau corpul mistic al regatului nu putea să existe fără capul ei regal[101].

Forma engleză de guvernare a întregului corp politic a dus la o manieră aparent unică de a stabili o analogie între instituţiile ecleziastice şi seculare. Suntem obişnuiţi cu un misticism semi-teologic în ceea ce îl priveşte pe Principe şi interpretarea funcţiilor sale, dar este uimitor să găsim în Anglia trăsături asemănătoare în ceea

---

de vedere importante au fost aduse de Gaines Post, „The Two Laws and the Statute of York", *Speculum*, XXIX (1954), 417-432.

100. S. Harrison Thomson, „Walter Burley's Commentary on the Politics of Aristotle", *Mélanges Auguste Pelzer* (Leuven, 1947), 577: „et adhuc in regno multitudo constituta ex rege et proceribus et sapientibus regni quodammodo principatur. Itaque tantum vel magis principatur huiusmodi multitudo quam rex solus, et propter hoc rex convocat parliamentum pro arduis negociis expediendis". Iar mai târziu, atunci când a oferit obişnuitele argumente aristoteliene, Burley a făcut aluzie la Eduard al III-lea: „In optima enim policia [...] quilibet diligit gradum suum et contentus est, et quilibet vult singularem honorem, regit, et videtur sibi *quod in rege et cum rege conregnat*, et propter intimam dileccionem civium ad regem est intima concordia inter cives, et est regnum fortissimum sicut hodie patet de rege Anglorum [...]". Pentru pasajul citat de Thomson, compară cu Toma din Aquino, *In Polit. Arist.*, §473, ed. Spiazzi, p. 167.

101. Pentru problema lui Fortescue şi Toma din Aquino, vezi, pe lângă A. Passerin d'Entrèves, „San Tommaso d'Aquino e la costituzione inglese nell' opera di Sir John Fortescue", *Atti della R. Accademia di Torino*, LXII (1927), 261-285, studiul fundamental al lui Felix Gilbert, „Sir John Fortescue's «Dominium regale et politicum»", *Mediaevalia et Humanistica*, II (1943), 88-97, în special 91 *sqq.*, unde a fost discutată literatura pe acest subiect.

ce priveşte Parlamentul. Înainte de închiderea Parlamentului în 1401, Speakerul Camerei Comunelor a considerat oportun să compare corpul politic al regatului cu Sfânta Treime: regele, lorzii spirituali şi temporali şi Camera Comunelor formau împreună o trinitate în unitate şi o unitate în trinitate. Cu aceeaşi ocazie, tot el a comparat procedurile Parlamentului cu celebrarea unei liturghii: lectura Epistolei şi comentariul Bibliei la deschiderea Parlamentului se asemănau rugăciunilor şi ceremoniilor iniţiale precedând slujba sacră; promisiunea regelui de a proteja Biserica şi de a respecta legile era comparată cu sacrificiul din timpul liturghiei[102]; în fine, închiderea sesiunii Parlamentului îşi avea analogia în *Ite, missa est* şi *Deo gratias*, care încheiau sfânta slujbă[103]. Deşi aceste comparaţii nu înseamnă foarte mult prin ele însele, oglindesc totuşi climatul intelectual şi arată în ce măsură gândirea politică din epoca „Gotică superioară" înclina spre misticizarea corpului politic al regatului. Mai mult, analogia dintre rege, lorzi şi Camera Comunelor şi, pe de altă parte, Sfânta Treime ar putea fi considerată drept o dovadă în plus că exista o idee relativ clară despre natura „compozită" a autorităţii şi că în Anglia nu doar regele singur, ci regele împreună cu lorzii şi Comunele formau „corpul mistic" al regatului[104].

În Anglia medievală, pare destul de improbabil ca doar regele să fi reprezentat „corpul mistic", deşi, în 1608, Sir Edward Coke a făcut, în acest sens, o notă marginală: el s-a referit la Analele lui Eduard al IV-lea unde (spunea el) „corpul politic" al regelui era denumit *corpus mysticum*. Această afirmaţie nu este întru totul corectă, căci Anuarul nu se referă la rege, ci la un abate[105]. Pasajul arată totuşi cât de avansate erau conceptele corporative în Anglia spre sfârşitul secolului al XV-lea. Totuşi, în pofida superficialităţii cunoştinţelor despre interpretările strict corporative – „Parlamentul format din rege, lorzi şi Comune este o corporaţie" declara judecătorul Fineux în anul 1522[106] –, vechiul concept organologic ce făcea distincţia între cap şi membre era încă preponderent, regele fiind doar capul în care culmina corpul politic sau mistic al regatului. În acest sens, s-a adresat Henric al VIII-lea, în 1542, consiliului său:

> Noi suntem informaţi de judecătorii noştri că nicicând nu ne aflăm mai sus în starea noastră regală decât în timpul Parlamentului, atunci când noi în calitate de cap şi voi în calitate de membre suntem uniţi şi legaţi împreună într-un singur corp politic[107].

---

102. Pentru legătura dintre Lege şi sacrificiu, vezi *supra*, cap. IV, nn. 91-92.
103. *Rot. Parl.*, III, 459, §32 (comparaţie cu Treimea), şi 466, §47 (comparaţie cu slujba); Chrimes, *Ideas*, 68 *sq.* Comparaţiile parlamentare sunt uneori pitoreşti. Episcopul Henry de Winchester, *e.g.*, i-a comparat, în discursul său din Parlament din 1425, pe consilierii regelui cu nişte elefanţi, întrucât ei trebuie să „sine felle, inflexibilis, et immensae memoriae", *Rot. Parl.*, IV, 261.
104. Vezi, pentru acest punct, Chrimes, *Ideas*, 116 şi 332, n. 6.
105. Vezi Coke, *Rep.*, VII, 10a (*Calvin's Case*), referindu-se la 21 Edward IV, f. 38b. Vezi *infra*, cap. VII, n. 312.
106. Citat de Maitland, *Sel. Ess.*, 107.
107. Vezi, pentru acest pasaj celebru, *Letters and Papers of Henry VIII*, vol. XII, p. iv, n. 3, şi p. 107, nr. 221; *cf.* A.F. Pollard, *The Evolution of Parliament* (Londra, 1926), 231.

Este spiritul în care, mai devreme, în 1533, a fost formulat preambulul la *Act in Restraint of Appeals*, unde Henric al VIII-lea a afirmat că, potrivit celor mai străvechi autorităţi, regatul Angliei era un imperiu,

> guvernat de un singur cap suprem şi rege şi posedând demnitatea şi starea regală ale aceleiaşi coroane imperiale, de care este legat un corp politic, format din toate felurile de oameni, separat în termenii şi în numele spiritualităţii şi temporalităţii [...][108].

Recunoaştem încă vechea doctrină organologică, aceea care se dovedise a fi utilă cu mult înainte, atunci când fusese folosită de Filip al IV-lea al Franţei în lupta sa împotriva papei Bonifaciu al VIII-lea pentru a aduce întreaga „Biserică Galicană" în *patria* franceză, avându-l în frunte pe rege. Acum îi servea lui Henric al VIII-lea pentru a încorpora *Anglicana Ecclesia*, ca să spunem aşa, adevăratul *corpus mysticum* al „imperiului" său, în *corpus politicum* al Angliei, al cărui cap era el, în calitate de rege[109]. Fuziunea corpurilor politic şi spiritual era absolută, iar confuzia rezultată a fost resimţită foarte puternic de cardinalul Pole, care, într-un pamflet, s-a adresat el însuşi lui Henric al VIII-lea, afirmând:

Întregul vostru argument duce la concluzia că voi consideraţi Biserica un *corpus politicum* [...]. La fel de mare ca distanţa dintre ceruri şi pământ este şi distanţa dintre puterea civilă şi cea ecleziastică şi tot atât de mare diferenţa dintre acest corp al Bisericii, care este trupul lui Christos, şi acela, care este un corp politic şi numai omenesc[110].

---

108. *Statutes of the Realm*, III, 427 *sq.*; Stephenson şi Marcham, *Sources of English Constitutional History*, 304, nr. 74B; Maitland, *Sel. Ess.*, 107 *sq.* Coke, *The 4th Part of the Institutes of the Laws of England*, c. 74 (Londra, 1809), 341, aduce acel Act pentru a dovedi că Anglia era şi a fost mereu un „imperiu". Pentru problema aceasta, vezi A.O. Meyer, „Der Kaisertitel der Stuarts", *QF*, X (1907), 231 *sqq.*, care începe cu titlul imperial al lui Henric al VIII-lea (pentru unele adăugiri, vezi E.E. Stengel, „Kaisertitel und Suveränitätsidee", *DA*, III [1939], 46), dar fără a epuiza în vreo privinţă un subiect extrem de promiţător care încă solicită o cercetare sistematică şi amănunţită.

109. Vezi *infra*, pp. 250 *sqq.*, pentru Filip al IV-lea. Discuţia despre „corpul politic" al regatului (vezi Chrimes, *Ideas*, 304, 332 *sq.*, nn. 6-8) s-a intensificat mult sub Henric al VIII-lea; vezi, *e.g.*, Richard Sampson, *Oratio qua docet, hortatur, admonet omnes etc.* (Londra, 1533), fol. Bv (paginaţia în conformitate cu un microfilm al acelui rar pamflet de la University of California Library, din Berkeley): „Quis nescit totum regnum unum esse politicum corpus, singulos homines eiusdem corporis membra esse? Ubi nam est huius corporis caput? Estne aliud quam rex?". *Cf.* A. Passerin d'Entrèves, „La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all' inizio dell' età moderna", *R. Università di Torino: Memorie dell' Istituto Giuridico* (Ser. II, nr. IV, 1929), 27, n. 15.

110. „Tota tua ratio concludit te Ecclesiam existimare corpus politicum esse. [...] Quantum enim distat caelum a terra, tantum inter civilem potestatem et ecclesiasticam interest: tantum hoc corpus Ecclesiae quod est corpus Christi, ab illo, quod est politicum et mere humanum, differt." Cardinal Pole, *Ad Enricum VIII... pro ecclesiasticae unitatis defensione*, în Juan T. Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia* (Roma, 1698), XVIII, 204, citat după d'Entrèves, *op.cit.*, 27, n. 15.

Aici, poziţiile au fost în mod straniu inversate. În loc să trateze statul ca pe un *corpus mysticum*, Henric considera că Biserica este un simplu *corpus politicum* şi, prin urmare, parte a regatului Angliei. Din contră, cardinalul Pole a încercat în van să restaureze caracterul supra-politic al Bisericii şi să anuleze procesul de secularizare căruia *corpus Ecclesiae mysticum* îi căzuse pradă încă din secolul al XIII-lea.

Faptul că doctrinele corporative *puteau* să ducă la o identificare a întregului corp politic doar cu capul a fost demonstrat de autorii papali care pretinseseră că trupul mistic al Bisericii era acolo unde se afla papa[111]. Identificarea franceză de mai târziu a corpului politic cu monarhul, faţă de care Jean de Terre Rouge şi alţi constituţionalişti încă aveau obiecţii[112], sugera, de asemenea, că trupul putea fi înglobat de către cap, deşi conceptele care ţineau de lege – *Princeps est imperium, est fiscus*, spunea Baldus[113] – erau probabil mai importante în Franţa. Este destul de probabil că şi în Anglia lui Henric al VIII-lea formula ciprianică din *Decretum* şi a juriştilor italieni a început să capete dimensiuni mai ample, dând de înţeles acum, printr-o nouă modificare de sens, că toţi englezii erau încorporaţi în rege, iar acţiunile şi faptele personale ale regelui erau cele ale unui corp politic absorbit de capul său monarhic. Dar chiar în timp ce se recurgea la aceste formule, juriştii englezi, precum în cazul *Willion* v. *Berkley*, încă făceau distincţia între cap şi membre atunci când spuneau:

> celălalt [Corp] este un Corp politic, Membrele acestuia sunt supuşii săi, iar el şi Supuşii săi împreună alcătuiesc Corporaţia [...], iar el este unit cu ei şi ei cu el, el este Cap, iar ei sunt Membre, în timp ce el răspunde de Guvernarea lor [...][114].

Singură, însă, atâta timp cât era în primul rând organologică, doctrina corporativă nu conducea în mod necesar la acea identificare completă a membrelor cu capul şi, în Anglia medievală, nici nu s-a ajuns aici. Erau acceptate cuvintele exacte ale episcopului de Lincoln atunci când acesta declara că trupul politic sau mistic al Angliei se afla acolo unde erau regele, consiliul şi parlamentul, dar, ca în cazul lui Richard al II-lea, exista o reţinere în a i se permite corpului să fie înghiţit de către cap, tot aşa cum, cu altă ocazie, se exprimaseră proteste împotriva despărţirii

111. *Supra*, n. 33. Vezi şi Gierke, *Gen.R.*, III, 596, n. 214.

112. Pentru Terre Rouge, vezi *supra*, n. 77. Church, *Constitutional Thought*, a adus excelent în prim-plan lupta dintre ideile constituţionale şi cele absolutiste din Franţa secolului al XVI-lea, iar uneori ne întrebăm în ce măsură convingătoarele antiteze ale lui Fortescue erau valabile în epoca sa.

113. Baldus, la *Cod.* 10, 1, rubr., nn. 12, 13, 18; Gierke, *Gen.R.*, III, 596, n. 216; de asemenea, Gierke, *Johannes Althusius*, 137, n. 47. Esenţa lui *l'état c'est moi* (*cf.* Fritz Hartung, „L'État c'est moi", *Historische Zeitschrift*, CLXIX [1949], 1 *sqq.*) merge mult timp înapoi, după cum a arătat recent Victor Ehrenberg, „Origins of Democracy", *Historia*, I (1950), 519 („Tu eşti statul, tu eşti poporul" în *Rugătoarele* lui Eschil, 370 *sqq.*), deşi diferenţele profunde în ceea ce priveşte atmosfera generală sunt probabil mai demne de subliniat decât similitudinile de exprimare.

114. Maitland, *Sel. Ess.*, 108; Plowden, *Reports*, 233a; *supra*, cap. I, n. 13.

membrelor de cap[115]. Poate caracterizarea Angliei ca un adevărat *dominium politicum et regale*, propusă de Fortescue, a rămas descrierea cea mai precisă, cea care şi-a păstrat valoarea, deşi căzuse temporar în uitare. Această formulă magică, mult mai importantă în gândirea politică engleză decât printre filozofii scolastici din rândurile cărora se ridicase, dădea de înţeles că atât capul, cât şi trupul depindeau reciproc unul de celălalt şi, aşa cum regele era suveran în anumite privinţe, tot astfel era şi comunitatea politică în altele. Este potrivit să ne amintim aici de contemporanul lui Fortescue, Nicolaus Cusanus, care, în *Concordantia catholica*, afirma că, doar în măsura în care Principele se recunoştea pe sine însuşi „fiinţa formată din toţi supuşii săi în mod colectiv, el devenea părintele cetăţenilor individuali"[116], un concept redus ulterior la formula mai lapidară *Princeps maior singulis, minor universis*, „Principele este mai mult decât cetăţenii individuali, dar mai puţin decât totalitatea lor"[117]. Fortescue pare să fi preţuit idei similare atunci când şi-a dezvoltat doctrina despre o Anglie atât regală, cât şi politică. Regele său era atât deasupra, cât şi sub corpul politic al regatului, întocmai precum regele din secolul al XIII-lea era atât deasupra, cât şi sub lege[118].

Din orice punct de vedere ar fi considerată, regalitatea medievală târzie devenise policentrică după criza din secolul al XIII-lea. Continuitatea, mai întâi garantată de Christos, apoi de Lege, era acum garantată de *corpus mysticum* al regatului, care, ca să spunem aşa, nu murea niciodată, ci era „etern", asemenea lui *corpus mysticum* al Bisericii. De îndată ce ideea unei comunităţi politice înzestrată cu un caracter „mistic" a fost elaborată de Biserică, statul secular a fost aproape obligat să o adopte – să răspundă prin instituirea unui antitip. Această opinie nu diminuează complexitatea altor stimuli care au fost poate chiar mai activi : doctrinele aristotelice, teoriile de drept roman şi canonic, evoluţiile politice, sociale şi economice, în general, din Evul Mediu târziu. Dar aceşti stimuli par să fi acţionat în aceeaşi direcţie : pentru a conferi comunităţii politice aceeaşi eternitate ca a Bisericii şi pentru a o aduce pe prima – cu sau fără rege – în centrul discuţiei politice.

Oricum ar fi, problema corporativă a Evului Mediu târziu a început să eclipseze preponderenţa problemei juridice şi „tirania Legii" din perioada precedentă. Aceasta nu înseamnă că relaţia regelui cu Legea devenise o chestiune irelevantă, ci că fusese

115. *Supra*, n. 95. Vezi exclamaţia din *Gesta Edwardi* a canonicului din Bridlington (*Chronicles of the Reigns of Edward I and II*, ed. Stubbs, II, 70) : „Mira res ! ecce qualiter membra a capite se disjungunt quando fit consideratio per magnates in parliamento, regis assensu minime Tecluisito" (referindu-se la acţiunea împotriva familiei Despenser din 1321). Vezi Wilkinson, „The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York", *Speculum*, XIX (1944), 460, n. 4.

116. Gierke, *Gen.R.*, III, 590 ; *Johannes Althusius*, 126.

117. Gierke, *Johannes Althusius*, 144, citat de d'Entrèves, „La teoria", 36, n. 27 ; vezi şi Holdsworth, *History of English Law*, IV, 213, şi referinţa sa la Hooker, *Ecclesiastical Polity*, I, §2, 7.

118. Dacă nu mă înşel, profesorul McIlwain indică, în *Constitutionalism*, 89 *sq.*, exact această schimbare, atunci când îl compară pe Fortescue cu Bracton.

absorbită şi inclusă într-o problemă mult mai vastă, a relaţiei regelui cu o comunitate politică putând pretinde ea însăşi a fi Legea şi care, prin dinamica sa intrinsecă, şi-a dezvoltat rapid propriul cod religios şi semi-etic – separat de Biserică.

3. *Pro patria mori*

Patria religioasă şi juridică

Nici din ideea unei regalităţi întemeiată pe comunitatea politică, nici din cea a statului în calitate de *corpus morale, politicum, mysticum* nu poate fi separată cu uşurinţă o altă noţiune, care a căpătat viaţă independent, deşi simultan cu doctrinele organologice şi corporative: *regnum* în calitate de *patria*, ca obiect al devoţiunii politice şi al sentimentelor semi-religioase[119].

Considerată frecvent în Antichitatea clasică ca un agregat al tuturor valorilor politice, religioase, etice şi morale pentru care un om ar fi dorit să moară şi să trăiască, *Patria* era o entitate politică aproape învechită în Evul Mediu timpuriu[120]. În epoca feudală, când legăturile personale dintre un senior şi vasalii săi determinau viaţa politică şi se impuneau asupra majorităţii celorlalte legături politice, vechea idee de *patria* s-a estompat aproape cu totul sau chiar s-a dezintegrat. Aceasta nu înseamnă că termenul *patria* a dispărut cu totul din vocabularul latinei medievale. Deşi greu de aplicat condiţiilor vieţii reale şi extrem de nepotrivit realităţilor politice, termenul se găseşte destul de frecvent în operele poeţilor şi învăţaţilor medievali care s-au inspirat din Vergilius, Horatius şi alţi autori clasici[121].

---

119. Pentru problema generală, vezi Halvdan Koht, „The Dawn of Nationalism in Europe", *AHR*, LII (1947), 265-280, precum şi articolul meu „*Pro patria mori*", *AHR*, LVI (1951), 472-492, unde subiectul a fost tratat dintr-un unghi oarecum diferit şi pe o bază mai îngustă, deşi uneori cu o documentaţie mai bogată. Între timp, Gaines Post, „Two Notes on Nationalism in the Middle Ages: 1. *Pugna pro patria*", *Traditio*, IX (1953), 281 *sqq.*, a publicat un studiu excelent în care completează articolul meu, examinând materialul juridic despre *Patria* de care nu am avut cunoştinţă şi pe care l-am neglijat. Am primit studiul său doar după ce această carte a fost terminată şi nu am putut decât să integrez, într-o ultimă revizie, bogăţia materialului său şi unele dintre rezultatele sale.

120. Vezi „*Pro patria mori*", 474, n. 8; mai departe, Louis Krattinger, *Der Begriff des Vaterlandes im republikanischen Rom* (Diss. Zürich, 1944), o discuţie utilă a problemei, arătând că Italia a început să fie o *patria* doar în epoca lui Cicero şi Caesar (p. 59) şi că *imperium* nu era numit *patria* în perioada clasică (p. 69), în timp ce *res publica* precum şi oraşul Roma erau *patria* fără restricţie. Acest lucru este luat în considerare şi de juriştii medievali, care, după cum a arătat Post, „Two Notes", 286, n. 22, fac diferenţa între oraşul natal ca *minor patria* şi Roma în calitate de *communis patria*. Vezi *infra*, nn. 165 *sqq.*

121. Câteva observaţii în „*Pro patria mori*", 477, n. 16. Atunci când îi descriau pe eroii Antichităţii clasice, poeţii şi literaţii foloseau neîncetat *patria*; vezi, *e.g.*, Walter de Châtillon, *Alexandreis*, III, 313 (ed. F.A.W. Mueldner, Leipzig, 1863), în descrierea bătăliei de la Issos: „Pro domino patriaque mori dum posset honeste [...]". Mai interesant este Wipo, care utilizează *patria* în sensul tradiţiei clasice, fără a o defini vreodată; vezi *Gesta Chuonradi*,

Cuvântul *patria* exista şi în limbajul cotidian. Într-un sens restrâns şi foarte aplicat se referea la cătunul, satul, oraşul sau provincia natală, denumind, precum franţuzescul *pays* sau germanul *Heimat*, casa sau locul de naştere al unui om[122]; în acest sens era folosit, de exemplu, în limbajul juridic englez: *per patriam se defendere* era un mijloc de apărare prin care acuzatul se supunea judecăţii comunităţii în care trăia[123]. Desigur, *literati*, ar fi putut continua să glorifice moartea unui om *pro patria*; dar moartea pentru acea unitate locală măruntă, pe care o descria în realitate cuvântul *patria*, nu avea – dincolo de simpla apărare a casei şi căminului – nici o consecinţă politică: lipsindu-i, cu puţine excepţii[124], cadrul politico-filozofic mai larg, ar fi părut un sacrificiu mai degrabă privat decât unul public. Războaiele, la urma urmei, nu erau purtate de către cetăţeni, ci de către o armată compusă din vasali feudali şi cavaleri chemaţi să-şi apere seniorul şi scopurile politice sau interesele personale ale acestuia. Moartea unui vasal pentru seniorul său, desigur, era preţuită ca sacrificiu din loialitate, iar compoziţiile medievale abundă în glorificări ale victimelor pentru *fidelitas* şi *fides*. Dar aceşti războinici se sacrificau *pro domino*, nu *pro patria*, fiind ilustrată doar mutaţia generală a centrului vieţii politice, când juriştii de la începutul secolului al XIII-lea au arătat că „datoria de a apăra *patria* era mai presus de obligaţiile feudale ale vasalului faţă de senior"[125].

Exista totuşi un domeniu în care termenul *patria* îşi păstrase deplinul înţeles original şi fostele valori afective, chiar dacă prin transfer şi într-o formă transcendentalizată: în limbajul Bisericii. Conform învăţăturilor Bisericii timpurii şi ale Sfinţilor Părinţi, creştinul devenise cetăţean al unui oraş dintr-o altă lume. Adevărata sa *patria* era Regatul Cerurilor, oraşul celest al Ierusalimului. Întoarcerea finală către acea „patrie" spirituală şi eternă era, conform epistolelor apostolice, dorinţa naturală a sufletului creştin umblând pe pământ. Nu era o simplă metaforă poetică: era un cuvânt rostit în spiritul Epistolei către Evrei (11, 13-14), unde, în cursul funeraliilor, preotul îl imploră pe Dumnezeu să li se poruncească îngerilor să

---

prol., ed. Bresslau (*MGH, SS.r.germ.*), pp. 7, 20, unde el menţionează drept *causa scribendi* a sa faptul *quod proderit patriae*; vezi şi pp. 9, 14 şi *passim* (*cf.* index, 123, *s.v. patria*).

122. Du Cange, în *Glossarium* (*s.v. patria*), se referă exclusiv la înţelesul local. Vezi şi Ernest Perrot, *Les institutions publiques et privées de l'ancienne France jusqu'en 1789* (Paris, 1935), 400 *sq.*: „Le mot même de patria [...] n'avait jusqu'alors qu'une valeur géographique avec le sens restreint de «region»". Vezi şi Koht, „Dawn of Nationalism", 266 *sq.*, n. 6; Post, „Two Notes", pentru folosirea nedefinită a cuvântului *patria*.

123. Pentru judecata engleză *per patriam*, asupra căreia profesorul Joseph R. Strayer mi-a atras cu amabilitate atenţia, vezi Pollock şi Maitland, *English Law*, II, 620 *sq.*, 624, 627.

124. Ne-am putea gândi, *e.g.*, la Anglia anglo-saxonă în timpul invaziilor normande şi la evenimente similare. O excepţie aparte, desigur, era reprezentată de oraşele italiene care nu şi-au pierdut niciodată cu adevărat caracterul de oraş antic; identificarea Italiei cu *patria* este mai târzie; *supra*, n. 120, şi, pentru o sugestie excelentă, Post, „Two Notes", 292. Vezi şi studiul, din nefericire incomplet, al lui Hans Haimar Jacobs, „Studien zur Geschichte des Vaterlandsgedankens in Renaissance und Reformation", *Die Welt als Geschichte*, XII (1952), 85-105.

125. Vezi Post, „Two Notes", 288, n. 13, citându-i pe Johannes Teutonicus (la c. 18, C. XXII, q. 5) şi pe alţii.

primească sufletul defunctului şi să-l conducă *ad patriam Paradisi*. Comunitatea celor binecuvântaţi şi a sfinţilor era, la urma urmei, adunarea civică a acestei *patria* celeste căreia sufletul dorea să i se alăture. Martirii îşi vărsaseră sângele de dragul acestei *communis patria* din ceruri. Martirul creştin, prin urmare, care se sacrificase pentru comunitatea politică invizibilă şi care murise pentru Seniorul său divin *pro fide*, avea să rămână – de fapt, până în secolul al XII-lea – modelul cel mai veritabil al autosacrificiului civic[126]. Transferând noţiunea politică de *polis* către cealaltă lume şi extinzând-o în acelaşi timp către un *regnum coelorum*, doctrina creştină nu doar a înmagazinat şi prezervat ideile politice ale lumii antice, ci a şi pregătit noi idei pentru perioada în care lumea seculară a început să-şi recupereze fostele sale valori specifice.

De la bun început, aşadar, trebuie măcar luată în considerare posibilitatea ca – înainte ca impactul deplin al doctrinelor juridice şi umaniste să fi devenit activ – noul concept teritorial de *patria* să nu se fi dezvoltat ca o ramură resecularizată a tradiţiei creştine şi ca noul patriotism să nu fi prosperat pe baza valorilor etice transferate înapoi de la *patria* din ceruri către comunităţile politice de pe pământ. De fapt, câteva schimbări relevante pentru această problemă avuseseră loc în contextul cruciadelor. După modelul taxelor „pentru apărarea (sau nevoile) Ţării Sfinte" (*pro defensione* [*necessitate*] *Terrae Sanctae*), au fost introduse taxe în regatele occidentale „pentru apărarea (sau nevoile) regatului" (*pro defensione* [*necessitate*] *regni*). Ce era bun pentru *regnum Christi regis*, Ierusalim şi Ţara Sfântă era bun şi pentru *regnum regis Siciliae*, *Angliae* sau *Francorum*. Dacă o impozitare specială şi extraordinară era justificabilă în cazul unei urgenţe la Ierusalim, părea justificat şi ca – mai ales în epoca acelor cruciade pur politice şi seculare din secolul al XIII-lea – nevoile stringente ale regatelor teritoriale să fie satisfăcute în aceeaşi manieră[127]. Către mijlocul secolului al XIII-lea, totuşi, şi mai ales în Franţa, descoperim un element afectiv integrat chestiunii prozaice a impozitării: taxe care erau adesea impuse *ad defensionem (tuitionem) patriae* sau, după cum spusese Filip al IV-lea al Franţei, *ad defensionem natalis patriae*, „pentru apărarea patriei natale"[128].

---

126. Pentru aspectele „politice" ale lumii cereşti ca *patria*, vezi, mai înainte de toate, Augustin de Hippo, *De civ. Dei*, V, c. 16. Vezi, în general, Karl Ludwig Schmidt, *Die Polis in Kirche und Welt* (Rektoratsprogramm der Universität Basel, 1939); Hans Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen, 1951), 192-204. Conceptul cvasi-politic al Ierusalimului ceresc a fost un punct central în lucrările lui Erik Peterson, acum unificate în *Theologische Traktate* (München, 1951), în special 165 *sqq.*: „Zeuge der Wahrheit"; 323 *sqq.*: „Von den Engeln", şi *passim*. Cerul în calitate de *communis patria* a creştinilor se compară cu *κοινὴ πατρίς*, care în epoca antică desemna lumea subpământeană; vezi Plutarh, *Moralia*, 113C; de asemenea *„Pro patria mori"*, 475 *sq.*, şi *ibid.*, 472 *sq.*, pentru controversa din secolul XX între cardinalii Mercier şi Billot.

127. Pentru problema aceasta în general, vezi Joseph R. Strayer, „Defense of the Realm and Royal Power in France", *Studi in Onore di Gino Luzzatto* (Milano, 1949), 289 *sqq.*; Hélène Wieruszowski, *Vom Imperium zum nationalen Königtum* (Historische Zeitschrift, Beiheft 30, München şi Berlin, 1933), 168 *sqq.* şi *passim*; de asemenea, *„Pro patria mori"*, 478 *sq.*, şi *infra*, n. 129.

128. Strayer, „Defense", 292, n. 7, citează, pentru anul 1265, un caz *ad tuitionem patrie senescallie Carcassonensis* în care, fără îndoială, era solicitat un serviciu militar limitat

Această nouă terminologie nu era rezultatul vreunei inventivităţi subtile din partea naţionaliştilor francezi, ci o aplicare a limbajului juridic în scopuri naţionale. Cuvântul *patria* se găsea în Dreptul Canonic şi era într-adevăr foarte frecvent în cel roman. Glosatorii fuseseră împinşi să emită comentarii asupra lui şi să-l folosească în mod liber. Atunci când se discuta noţiunea de ***bellum iustum***, „război just", întotdeauna începând din secolul al XII-lea, canoniştii au arătat că războiul era justificat în cazul unei „necesităţi inevitabile şi urgente", pentru apărarea *patria*, dar şi pentru apărarea credinţei şi a Bisericii şi au exemplificat în mod repetat o astfel de *necessitas* referindu-se la războaiele pe care creştinii răsăriteni le duceau împotriva necredincioşilor în Ţara Sfântă[129]. Ei erau de acord cu civiliştii care susţineau că, în cazul unei urgenţe, împăratul avea dreptul să impună noi taxe pentru apărarea *patria* şi care urmau modelul din *Digeste* atunci când vorbeau despre „iubita" sau „patria cea mai iubită"[130]. Juriştii vorbiseră iniţial despre *patria* în termeni generali, fără a preciza ce însemna cuvântul şi vom arăta cum au ajuns treptat să se exprime cu o mai mare precizie. Nu poate să existe nici o îndoială, însă, că, în cazul Franţei, în epoca lui Filip cel Frumos, cuvântul *patria* ajunsese să însemne întregul regat şi că, la acea dată, monarhia teritorială – am putea spune chiar naţională – a Franţei era suficient de puternică şi de avansată ca să se proclame pe sine însăşi drept *communis patria* a tuturor supuşilor săi şi să ceară servicii extraordinare în numele patriei[131].

În Anglia, o astfel de terminologie s-a dezvoltat aproximativ în aceeaşi perioadă în literatură, ca şi în limbajul juridic[132]. Inspirându-se din materialul juridic din prima jumătate a secolului, Bracton a folosit cuvântul *patria* ca ceva normal. El a făcut distincţia, de exemplu, între serviciile datorate seniorului feudal şi serviciile ţinând de rege *ad patriae defensionem et hostium depressionem*, o distincţie reflectând,

---

pentru protecţia seneşalului de Carcassonne ; totuşi, acel seneşalat şi cu cel de Beaucaire aparţinuseră începând din 1229 în mod direct regelui Franţei (vezi F. Kern, *Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik* [Tübingen, 1910], 319) aşa că în acest caz *patria* locală era de asemenea legată direct de Coroana Franţei. În 1302 (29 august), regele Filip al IV-lea a trimis o scrisoare clerului circumscripţiei din Bourges privind subvenţiile „ad defensionem natalis patrie pro qua reverenda patrum antiquitas pugnare precepit, eius curam liberorum preferens caritati". Vezi *„Pro patria mori"*, 479, n. 26 ; de asemenea, Wierruszowski, *Vom Imperium*, 173, n. 107. Scrisoarea lui Filip al IV-lea este creată după *D.* 49, 15, 19, 7 („disciplina castrolum antiquior fuit parentibus Romanis quam caritas liberorum"), un pasaj citat uneori de jurişti ; vezi, *e.g.*, Petrus de Ancharano, *Consilia*, CCCIII, n. 4 (Veneţia, 1574), fol. 162. *Cf.* Post, „Two Notes", 287, n. 28, şi 290, n. 42.

129. Post, „Two Notes", 282 *sqq.* Pentru lupta împotriva necredincioşilor ca prototip al războiului just, vezi şi *infra*, nn. 155 *sqq.*, opinia lui Henri de Gand.

130. Post, „Two Notes", 285 *sqq. Cf. D.* 32, 1, 101, unde cuvintele greceşti *τῇ γλυκυτάτῃ μου πατρίδι* sunt redate *patriae meae suavissimae* sau (în *Glos.ord.*) *dulcissimae* ; *cf.* Post, 286, n. 22, şi *passim*.

131. Vezi *infra*, nn. 165 *sqq.*, pentru *communis patria*.

132. Materialul englez pentru *patria* nu a fost încă examinat sau adunat, dar avem toate motivele să presupunem că termenul era folosit în secolul al XII-lea pentru a desemna întregul teritoriu al monarhiei insulare (vezi *infra*, nn. 145 *sqq.*, pentru Geoffrey de Monmouth).

de asemenea, dilema frecventă privind întâietatea obligaţiilor feudale ori a celor publice[133]. Din nou, în legătură cu *Essoign* – adică „scuze" valabile pentru absenţa din faţa curţii –, Bracton a afirmat că o scuză adecvată era serviciul în armata regelui *ad defensionem patriae*, dar a recunoscut *servitium regis aeterni* peste mări ca pe o scuză alternativă pentru obişnuitul *servitium regis* – fapt care demonstrează încă o dată că apărarea acelei *Terra Sancta* şi apărarea *patria* se aflau, în limbajul juridic, ca şi în faţa curţii de judecată, la acelaşi nivel[134].

Poate că aici este locul pentru a aminti că în Franţa „pământul sfânt" al acelei *Terra Sancta* de peste mări şi „pământul sfânt" al acelei *la dulce France* nu erau noţiuni incompatibile şi incomparabile, ambele fiind în egală măsură încărcate cu valori afective. Regatul Franţei, *Francia*, al cărei nume sugera copiilor ei că era Pământul celor Liberi (*franci*), era considerat casa unui nou popor ales[135]. Odată, Plinius preamărise Italia ca „un pământ sacru pentru zei" (*Haec est Italia dis sacra*)[136]. Acum, Franţa apărea în calitate de *Francia Deo sacra*, un *regnum benedictum a Deo*[137], pe care Dumnezeu îl îmbrăţişa cu o dragoste specială, pe care Christos îl onora cu prerogativa unei eminenţe speciale, în care sălăşluia Sfântul Duh şi pentru al cărei pământ sacru merita şi era chiar o onoare să se facă sacrificiul suprem. A apăra şi proteja pământul Franţei, aşadar, avea conotaţii semi-religioase comparabile cu apărarea şi protejarea pământului sacru al Ţării Sfinte înseşi[138].

---

133. Bracton, fol. 35b, ed. Woodbine, II, 113 şi 114. Pentru prioritatea *patria* în faţa seniorului feudal, vezi Post, „Two Notes", 283, n. 13; 288, nn. 34 *sqq.*; vezi şi Andreas de Isernia, la *Feud.* II, 6 (*De forma fidelitatis*), n. 1, fol. 90v: vasalul este obligat să-şi sprijine seniorul „etiam contra filium vel patrem [vezi *infra*, n. 161] [...] non tamen erit [obligatus] contra seipsum vel *contra patriam* [...], quia plus tenetur patriae quam filiis" (cu mai mult material în glosă, *v. patriae*).

134. Bracton, fol. 336b, Woodbine, IV, 71: „Si autem ex causa necessaria et utili ut rei publicae causa, it quod profectus sit in exercitum cum domino rege *ad defensionem patriae* per praeceptum domini regis, cum ad hoc obligatus sit, excusatur [...]". Vezi şi fol. 339, Woodbine, IV, 76: „Item de ultra mare excusatur quis per essonium de servitio regis aeterni sicut de Terra Sancta [...]".

135. Pentru *Franci* = *liberi*, vezi, *e.g.*, Alexander von Roes, *Memoriale*, c. 17, ed. H. Grundmann şi H. Heimpel (Deutsches Mittelalter: Kritische Studienteste der *MGH*, IV; Weimar, 1949), p. 38, 13 şi *passim*; de asemenea, predica lui Guillaume de Sauqueville, ed. Hellmut Kämpf, *Pierre Dubois*, 112 *sq.*; mai departe, predica anonimă, publicată de Leclercq (*infra*, n. 176), p. 170 *sq.*, rândurile 103 *sqq.*; de asemenea, Schramm, *Frankriech*, I, 138, pentru Pseudo-Turpin; Berges, *Fürstenspiegel*, 76 *sq.* Pentru francezi ca nou popor ales, vezi o scrisoare a papei Clement al V-lea, primul pontif de la Avignon: „regnum Francie in peculiarem populum electum a Domino in Executione mandatorum celestium specialis honoris et gratie titulis insignitur". *Registrum Clementis V Papae*, nr. 7501, citată de Kämpf, *Pierre Dubois*, 99.

136. Plinius, *Naturalis historia*, III, XX, 138.

137. Inocenţiu al III-lea, în decretala sa *Novit*: c. 13 X 2, 1, ed. Friedberg, II, 242; *cf.* Post, „Blessed Lady Spain", *Speculum*, XXIX (1954), 203, n. 28.

138. Vezi, *e.g.*, Richier, *La vie de Saint-Rémi*, ed. W.N. Bolderston (Londra, 1912), versul 61: „Molt fait dieus aperte monstrance/ D'especial amour a France"; sau versul 114: „A bien Dieus [en] France eslargie/ La grace dou Saint Esperite". Materiale a adunat şi Kämpf, *Pierre Dubois*, 91, 99 şi *passim*; Wieruszowski, *Vom Impperium*, 147 *sq.*, n. 26; Schramm, *Frankreich*, I, 228 *sq.* Legiştii – Flotte, Plaisians, Nogaret, Dubois – au repetat continuu

Devenise un lucru obişnuit chiar înainte de cruciade să se confere o oarecare glorificare religioasă cavalerului care îşi sacrifica viaţa în serviciul Bisericii şi pentru cauza lui Dumnezeu[139]. Prin intermediul cruciadelor însă, posibilitatea de a obţine această glorificare s-a extins de la cavaleri către masele largi, iar privilegiul de a deveni soldat-martir s-a extins la clase care, în mod normal, nu s-ar fi angajat deloc în lupte. Un cruciat care lupta împotriva necredincioşilor pentru credinţa creştină şi murea pentru cauza Ţării Sfinte în slujba Regelui Christos avea dreptul, conform convingerii obişnuite, să se aştepte la o intrare imediată în paradisul ceresc şi, ca recompensă pentru sacrificiul său, la coroana martiriului în viaţa de apoi.

El cel care se îmbarcă pentru Ţara Sfântă,
El cel care moare în această campanie,
Va intra în fericirea paradisului
Şi va sălăşlui acolo împreună cu sfinţii[140].

Dacă încrederea în răsplata de pe cealaltă lume, aşa cum era oglindită de cântecul cruciaţilor, era valabilă din punct de vedere dogmatic sau era doar o înţelegere greşită a decretelor papale (care acordau cruciaţilor nu iertarea păcatelor, ci iertarea acelor pedepse care ar fi fost impuse de disciplina Bisericii) nu conta prea mult atunci şi nu ne va interesa nici aici. Credinţa în dreptul cruciatului la paradis era împărtăşită de toată lumea ; şi era împărtăşită şi de Dante : el şi-a întâlnit strămoşul Cacciaguida, ucis în a doua cruciadă, în raiul lui Marte, unde îşi aveau locul martirii şi apărătorii lui Dumnezeu, şi l-a făcut să spună : „Eu vin din martiriu în această pace" (*Venni dal martiro a questa pace*)[141].

---

tema alegerii divine a Franţei, iar dominicanul regalist Guillaume de Sauqueville, insistând asupra formulei *Franci = liberi*, pretindea că „proprie loquendo nullum regnum debet vocari regnum Francie nisi solum regnum Christi et beatorum". Predica dominicanului şi altele de acelaşi autor au fost transcrise din Paris, Bibl.Nat. ms.lat. 16495, fol. 98-100v, şi discutate de fosta mea studentă domnişoara Hildegard Coester, *Der Königskult in Frankreich um 1300 im Spiegel der Dominikanerpredigten* (Teză [Staatsexamens-Arbeit] Frankfurt, 1935-1936, manuscris dactilografiat), p. VIII ; fraze similare pot fi găsite în predica editată de Kämpf, *op.cit.*, 113. Am putea reaminti aici şi epitetele omagiind Parisul, în Jean de Jandun, *Tractatus de laudibus Parisius*, în *Paris et ses historiens aux XIV^e et XV^e siècles*, ed. Le Roux de Lincy şi L.M. Tisserand (Paris, 1857), 32-79 (*instar triumphantis Jerusalem, locus sanctus* etc.). Toate acestea nu erau limitate la Franţa, întrucât Post (*supra*, n. 137) a demonstrat un fenomen similar pentru Spania ; dar era practicat în Franţa cu mai multă consecvenţă în epoca respectivă.

139. Aceasta este una dintre temele principale ale excelentului studiu semnat de Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*.

140. „Illuc quicumque tenderit,/ Mortuus ibi fuerit, / Caeli bona receperit, / Et cum sanctis permanserit." Vezi Dreves, *Analecta Hymnica*, XLVb, 78, nr. 96 ; Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, 248.

141. Pentru „iertarea păcatelor", vezi Erdmann, *op.cit.*, 316 *sq.*, de asemenea 294 şi *passim*. Confuzia era generală, chiar şi printre Canonişti ; *cf. Summa Parisiensis*, la c. 14, C. XVI, q. 3, ed. Terence P. McLaughlin, Toronto, 1952, 184 : „[...] ad resistendum a peccatis absolvit". Pentru Cacciaguida, vezi *Paradiso*, XV, 148.

Într-o manieră similară, desigur, moartea unui vasal pentru seniorul său putea fi glorificată, mai ales într-o bătălie pentru credinţa creştină. La un conciliu din Limoges, din 1031, când era discutată o pace a lui Dumnezeu, i s-a spus vasalului unui duce : „Pentru seniorul tău trebuie să accepţi moartea [...], iar pentru această loialitate ai să devii un martir al lui Dumnezeu"[142]. Cu alte cuvinte, sacrificându-se pentru seniorul său care apărase o cauză sfântă, vasalul era comparat cu un martir creştin care se sacrifica pentru Domnul şi stăpânul său divin, pentru Christos. În aceeaşi manieră, războinicilor franci din *Cântecul lui Roland* li se spusese de către arhiepiscopul Turpin de Reims :

> Pentru regele nostru noi trebuie să murim.
> Sprijiniţi hrănirea credinţei creştine [...]
> Vă voi ierta, vindecaţi-vă sufletele.
> Dacă muriţi astfel, veţi fi sfinţi martiri
> Obţinând locuri sus, în paradis[143].

Întrucât războinicii din saga lui Carol cel Mare luptau cu sarazinii în Spania, ei erau consideraţi cruciaţi şi se bucurau de privilegiile prin care, în epoca poetului, se distingeau cruciaţii[144]. Totuşi, moartea acestor cruciaţi „francezi" purtând război împotriva sarazinilor era în acelaşi timp o moarte pentru suzeranul lor, pentru Carol cel Mare, *li empereres Carles di France dulce*, un fapt care, pentru un cititor francez din secolul al XII-lea, conferea martiriului celor căzuţi o negreşită nuanţă naţională.

Cu rezervele de rigoare, se poate spune că *Istoria Regilor Britaniei* a lui Geoffrey de Monmouth însemna pentru englezi ceea ce *Cântecul lui Roland* însemna pentru francezi. Pentru Geoffrey de Monmouth, *patria* denumea în mod clar „monarhia întregii insule" (*totius insulae monarchia*), pe care regele Arthur, după ce o obţinuse prin drept de moştenire[145], trebuia să o apere împotriva necredinciosului : saxoni, scoţi şi picţi. Odată, atunci când saxonii au făcut o incursiune în *patria* britonă, regele Arthur şi-a adunat armata şi s-a adresat scurt soldaţilor săi pentru a-şi glorifica propria loialitate în opoziţie cu necredinţa saxonilor care încălcaseră armistiţiul.

---

142. *PL*, CXLII, 1400 B : „Debueras pro seniore tuo mortem suscipere [...] martyr Dei pro tali fide fieres". *Cf*. Bloch, *Rois thaumaturges*, 244, n. 3.

143. *La Chanson de Roland*, rândurile 1128-1135, ed. J. Bédier (Paris, 1931), 96 ; Leonardo Olschki, *Der ideale Mittelpunkt Francreichs* (Heidelberg, 1913), 14 *sqq.* ; vezi şi Franz Cumont, *Lux perpetua* (Paris, 1949), 445.

144. În privinţa lui Carol cel Mare însuşi, Jocundus, *Translatio S. Servatii*, *MGH*, *SS.*, XII, 93 (scris în jurul anului 1088), afirmă : „Karolus mori pro patria, mori pro ecclesia non timuit. Ideo terram circuit universam et quos Deo repugnare invenit, impugnabat". (Îi sunt îndatorat profesorului M. Cherniavsky pentru că mi-a atras atenţia asupra acestei referinţe.) Vezi, în general, Robert Folz, *Le Souvenir et la Légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval* (Paris, 1950), 137 *sq.*

145. Geoffrey de Monmouth, *Historia Regum Britanniae*, IX, C. 1, ed. Jacob Hammer (Mediaeval Academy of America Publications, nr. 57 [Cambridge, 1951]), 152, 7 : „Dubricius ergo, calamitatem patriae dolens, associatis sibi episcopis, Arthurum regni diademate insignivit". *Ibid.*, versul 17 : „[...] cum [Arthurus] totius insulae monarchiam debuerat hereditario iure obtinere".

Principalul discurs, însă, a fost din nou ţinut de către un episcop, Sfântul Dubrick din Caerleon, care le-a cerut soldaţilor să fie apărători viteji ai *pietas et patria*[146], de dragul concetăţenilor lor.

> Luptaţi pentru *patria* voastră şi suferiţi chiar moartea pentru ea dacă e să vi se întâmple. Moartea însăşi este Victorie şi este un mijloc de a salva sufletul. Căci cel care moare pentru fraţii săi se oferă pe sine însuşi lui Dumnezeu ca ostie vie, şi, fără nici o îndoială, îl urmează pe Christos, care pentru fraţii săi a considerat de cuviinţă să îşi dea viaţa [I Ioan 3, 16]. Dacă, aşadar, unul dintre voi este învins de moarte în acest război, fie ca acea moarte să fie o răscumpărare şi iertare a tuturor păcatelor sale [...][147].

Discursul episcopului din Caerleon, precum al arhiepiscopului Turpin din Reims în *Cântecul lui Roland*, era, poate, modelat după predicile unor promotori ai cruciadelor, exceptând faptul că recompensele spirituale – iertarea şi mântuirea sufletului – care erau promise victimelor „războaielor sfinte" erau conferite aici martirilor care mureau pentru patria lor. Faptul că războinicii galezi ai regelui Arthur mureau, de asemenea, pentru credinţa creştină, întrucât luptau împotriva saxonilor păgâni, dar şi pentru seniorul şi regele lor, era perfect adevărat. Cu toate acestea, moartea *pro fide* – pentru credinţă şi loialitate – este eclipsată sau inclusă în ideea că au murit *pro patria*, adică *pro totius insulae monarchia*. Mai mult, moartea lor era interpretată ca un autosacrificiu *pro fratribus*, iar autorul îl compara cu autosacrificiul lui Christos pentru fraţii săi[148]. Cu aceasta, moartea *pro patria* apărea ca o consecinţă a *caritas*, mai degrabă decât a *fides*, deşi aceasta din urmă nu ar trebui exclusă.

Această nuanţă de „dragoste frăţească" era ocazional atinsă şi înainte, în legătură cu cruciadele. Într-o scrisoare adresată spaniolilor care apărau Tarragona împotriva sarazinilor, papa Urban al II-lea a afirmat că

> nici unul care va fi ucis în această campanie pentru iubirea de Dumnezeu şi *faţă de fraţii săi* nu se va îndoi că va afla iertarea păcatelor şi fericirea eternă conform cu îndurarea lui Dumnezeu[149].

---

146. *Hist.Reg.Brit.*, IX, C. 2, Hammer, 154, 80: „[Saxones] patriam usque ad Sabrinum mare depopulant". Pentru alocuţiunea lui Arthur, *ibid.*, versurile 88 *sqq.*; vezi versurile 95 *sq.* pentru *pietas et patria*, două noţiuni inseparabile în gândirea romană antică, pe care Toma din Aquino (*Summa theol.*, II-II, qu. 101, art. 1 şi 3) le-a asociat din nou.

147. *Ibid.*, 154, 97-104: „Pugnate pro patria (vezi *infra*, n. 159), et mortem, si supervenerit, ultro pro eadem patimini. Ipsa enim victoria est et animae remedium. Quicumque enim pro confratribus suis mortem inierit, vivam hostiam se praestat Deo Christumque insequi non ambigitur, qui pro fratribus suis animam suam dignatus est ponere. Si aliquis igitur vestrum in hoc hello mortem subierit, sit mors illa sibi omnium delictorum suorum paenitentia et absolutio [...]". Îi sunt recunoscător regretatului profesor Jacob Hammer pentru că mi-a atras atenţia asupra acestui interesant pasaj.

148. Pasajul biblic I Ioan 3, 16 era adus în mod repetat ca argument pentru a se realiza o comparaţie între victima *pro patria (fratribus)* şi Christos; vezi, *e.g.*, *infra*, n. 157.

149. Paul Kehr, *Papsturkunden in Spanien, I: Katalanien* (Abh. Göttingen, N.F., XVIII: 2, Berlin, 1926) 297 *sq.*, nr. 23: „In qua videlicet expeditione si quis pro Dei et fratrum suorum dilectione occuberit, peccatorum profecto suorum indulgentiam et eterne vite

Şi, puţin mai târziu, Ivo de Chartres a adunat în lucrările sale fundamentale, *Decretum* şi *Panormia*, fragmente relevante din Sfinţii Părinţi şi din scrisori papale în care răsplata cerească era promisă celor care mureau pentru „adevărul credinţei, salvarea *patria* şi apărarea creştinilor" – fragmente care curând au trecut în *Decretum*-ul lui Gratian şi au exercitat o influenţă permanentă[150].

Totuşi, de-abia în secolul al XIII-lea, virtutea creştină *caritas* a devenit în mod evident politică şi a fost utilizată cu mai mare perseverenţă decât până atunci, fiind activată pentru a sanctifica şi justifica, din punct de vedere etic şi moral, moartea pentru „patria" politică.

> *Amor patriae in radice charitatis fundatur* – dragostea pentru patrie se trage dintr-o caritate care pune nu lucrurile private înaintea celor publice, ci lucrurile publice înaintea celor private [...]. Pe drept, virtutea caritǎţii vine înaintea tuturor celorlalte virtuţi pentru că meritul fiecărei virtuţi depinde de cel al caritǎţii. Prin urmare, *amor patriae* merită un loc de onoare deasupra tuturor celorlalte virtuţi.

De aici încolo, a fost stabilit un standard teologic al *amor patriae* ce beneficia de multă autoritate; căci aceste cuvinte au trecut drept opinia lui Toma din Aquino, deşi ele fuseseră scrise în realitate de Ptolemeu de Luca, continuatorul operei *De regimine principum* a lui Toma din Aquino[151]. În discuţia sa despre *patria*, Ptolemeu de Luca a urmat, în linii mari, reflecţiile Sfântului Augustin despre superioritatea patriei din ceruri asupra celei de pe pământ; dar el a citat şi cuvintele lui Cicero, care afirmau că părinţii şi copiii, rudele şi membrii casei ne-ar putea fi dragi, dar „patria includea prin *caritate* toate aceste relaţii". Alături de Cicero, el a exclamat: „Ce bun cetăţean ar ezita să îşi accepte moartea dacă ea ar fi profitabilă pentru *patria*?"[152]. Acestea erau argumente şi citate pe care juriştii le foloseau în mod obişnuit[153], iar Ptolemeu de Luca era iscusit în a se folosi cel puţin de Dreptul Canonic.

Întreaga problemă a lui *patria*, stimulată nu doar de cele Două Legi, ci şi de studiul intensificat şi interpretările practic-politice ale lui Aristotel, a fost discutată în epoca de după Toma din Aquino cu mai multă aprindere decât oricând altcândva în Evul Mediu. Toma din Aquino însuşi a atins această problemă destul de des. Şi el le-a cerut cetăţenilor virtuoşi să se expună pericolului morţii pentru prezervarea

---

consortium in venturum se ex clementissima Dei nostri miseratione non dubitet". *Cf.* Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, 294.

150. *Cf.* „*Pro Patria mori*", 481 *sq.*, nn. 34-36; Erdmann, *op.cit.*, 248; Post, „Two Notes", 182, pentru locurile din *Decretum*-ul lui Gratian.

151. Toma din Aquino, *De regimine principum*, III, c. 4. ed. Joseph Mathis (Roma şi Torino, 1948), 41. Ptolemeu cita exemplele romane, cu aceleaşi referinţe la Augustin de Hippo (*De civ. Dei*, V, c. 12-19), şi în a sa *Determinatio compendiosa*, c. 21, ed. Mario Krammer, 1909 (*MGH, Fontes iuris Germanici antiqui*), 42 *sq.* Vezi Theodore Silverstein, „On the Genesis of *De Monarchia*, II, v", *Speculum*, XIII (1938), 326 *sqq.*, şi, în general, Hélène Pétré, *Caritas* (Leuven, 1948), 35 *sqq.*

152. Cicero, *De off.*, I, 57, un pasaj citat frecvent.

153. Post, „Two Notes", 287, n. 28 şi *passim.*

binelui public şi a susţinut că virtutea *pietas*, adesea greu de distins de *caritas*, era puterea ce anima respectul şi devoţiunea atât faţă de părinţi, cât şi faţă de *patria*[154]. Mai târziu, în cursul aceluiaşi secol, Henri de Gand, *Doctor solemnis* predând la Paris, a început să discute probleme apropiate[155]. Luând ca punct de plecare retragerea creştină din Acra şi căderea acestui oraş în anul 1291, el s-a ocupat de circumstanţele în care un soldat ar trebui fie să-şi sacrifice viaţa, fie să o ia la fugă. Henri a respins cu fermitate orice sacrificiu de sine din motive egoiste (vanitate, nesăbuinţă, nedreptate şi altele) şi a subliniat că fuga şi autoconservarea puteau fi adesea mai valoroase şi mai demne de laudă – în afara cazului unui preot căruia nu îi era permis să fugă dacă prezenţa lui era necesară pentru mântuirea sufletelor sau îngrijirea bolnavilor[156].

Pe de altă parte, totuşi, Henri a lăudat generozitatea sacrificiului unui soldat dacă fusese dictat de dragoste. El a citat Cântarea Cântărilor (8, 6) – „Că iubirea ca moartea e de tare" – pentru a demonstra că sacrificiul unui soldat pentru prietenii săi era o operă de caritate şi credinţă. El a apărat *bellum iustum*, războiul just pentru a proteja *patria* şi *spiritualia*. Pentru a spori puterea argumentelor sale, Henri a citat formule din autorii antici. El l-a citat pe Vegetius ; l-a citat pe Cicero spunând că nimeni nu trebuie să se iubească pe sine însuşi şi propria sa viaţă mai

154. *Summa theol.*, I, qu. 60, art. 5, resp. : „Est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione". Vezi *supra*, n. 147, pentru un alt pasaj despre *patria*, şi, de asemenea, excelentul comentariu asupra noţiunii de *patria* potrivit lui Toma din Aquino, în *Die Deutsche Thomas-Ausgabe* (Heidelberg, 1943), XX, 343 *sqq.* De obicei, totuşi, Toma din Aquino are în vedere „Cerurile" sau „Paradisul" atunci când vorbeşte despre *patria* : vezi, *e.g.*, *Summa theol.*, II-II, qu. 83, art. 11, III, qu. 8, art. 3 etc.

155. Henri de Gand, *Quodlibeta*, XV, qu. 16 (Paris, 1518 [*Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo*]), fol. 594 *sqq.* (Dr. Schafer Williams mi-a oferit cu amabilitate fotocopiile.) Argumentul, inspirat în ultimă instanţă de Cicero, *De off.*, I, 83, este următorul : „Quod miles praevolans in exercitum hostium non facit opus magnanimitatis". Vezi Paul de Lagarde, „La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines" (*supra*, n. 52), 80 *sqq.*, prin al cărui articol mi-a fost atrasă atenţia asupra acestui *Quodlibet*.

156. Henric vorbeşte (fol. 596) despre cei care aleg să lupte în timp ce alţii fug : „Hoc licitum est eis, et tunc alii tenentur cum eis contra hostes stare et esse parati aut cum aliis hostes devincere aut simul mori cum illis ; aut si sint aliqui inter illos qui tenentur eis ministrare spiritualia, fugere non possunt". De asemenea, pasajele precedente (fol. 595v) aduc în discuţie *de fuga praelatorum*. Lui Henric îi este dificil să decidă „si licitum sit fugere bellum, quod contra patriam aut patrias leges attentatum est ab hostibus legis et fidei christianae. Et censeo in hac materia idem de fuga praelatorum maiorum et minorum, et principum superiorum et inferiorum [...] quia sicut praelati tenentur ministrare populo in spiritualibus ad fomentum et conservationem vitae eorum spiritualis, sic principes ministrare tenentur eidem in temporalibus ad fomentum et conservationem vitae eorum temporalis". În atitudinea lui faţă de îndatoririle clericilor, Henri de Gand este desigur în deplin acord cu învăţăturile scolastice ; *cf.* Toma din Aquino, *Summa theol.*, II-II, qu. 185, art. 4 şi 5 ; de asemenea, observaţia lui Post, „Public Law", 48. El este, în general, de acord şi cu învăţăturile Dreptului Canonic ; *cf.* Stephan Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.* (Studi e Testi, 64 ; Vatican, 1935), 254 *sq.* ; de asemenea, A.M. Stickler, „Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti", *Salesianum*, XV (1953), 591, la c. 19, C. XXIII, q. 8 (despre lupta împotriva prelaţilor posedând *regalia*).

mult decât *respublica*; a fost de acord cu Platon (aşa cum a fost transmis în *De officiis* al lui Cicero) că omul nu este născut doar pentru el însuşi şi a acceptat convingerea lui Cicero: *Patria mihi vita mea carior est*, „Patria îmi este mai dragă decât viaţa". În pofida acestor împrumuturi din Antichitate, Henri de Gand s-a concentrat pe argumentele tradiţionale creştine. Moartea în apărarea patriei i se părea şi lui, în primul rând, o acţiune a *caritas* şi şi-a dat, la fel, binecuvântarea finală pentru *pro patria mori*, comparând – precum Geoffrey de Monmouth – sacrificiul unui cetăţean pentru fraţii şi comunitatea sa cu sacrifiul suprem pe care Christos l-a făcut pentru mântuirea omului şi a neamului omenesc[157]. Astfel s-a întâmplat ca în secolul al XIII-lea coroana martiriului să înceapă să coboare asupra victimelor războaielor statelor seculare.

În argumentele lui Henri de Gand se întrezărea o notă umanistă. Aceasta este chiar mai puternică la Dante, pentru care cei ce îşi dădeau viaţa pentru salvarea patriei, precum Decii romani, erau „victimele cele mai sacre", aducând „acel sacrificiu inefabil" (*illud inenarrabile sacrificium*)[158] pentru care era lăudat Cato ca model exemplar. Se credea că *Pugna pro patria*, „Luptă pentru patrie", era deviza lui Cato, căci se găsea în *Distihurile* atribuite în mod eronat lui[159]. Atât *literati*, cât şi juriştii foloseau această maximă, o aplicau, o prezentau şi, prin urmare, valorizau etic ideea de *patria* după modelul păgânului sinucigaş.

Desigur, dreptul roman abunda în etici patriotice. Era imposibil ca juriştii să nu întâlnească acel pasaj din *Institutes* unde se afirma că aceia care „cădeau [în luptă] pentru *respublica* sunt consideraţi a trăi veşnic *per gloriam*" şi să gloseze asupra acestui pasaj în care faima sau gloria eternă ia locul sau este unită, într-un mod atât de evident, cu fericirea eternă. Şi nici nu puteau să nu întâlnească acea lege din *Digeste*, formulată de un jurist roman din epoca lui Hadrian, care spunea că, pentru *patria*, un fiu şi-ar fi putut ucide tatăl, iar un tată, fiul[160]. Juriştii medievali, atunci când au interpretat această lege, au arătat că o acţiune considerată în mod normal un paricid era o faptă demnă de laudă atunci când era comisă în numele *patria*, deşi

157. Fol. 596, Henri citează cu privire la cei care ar putea fugi, dar preferă să lupte (*aut pariter vivant aut pariter moriantur*), versetul I Ioan 3, 16 (*supra*, n. 148): „Hinc maxime probatur illa charitas quam Johannes apostolus commendat dicens: «Sicut pro nobis Christus animam suam posuit, sic et nos debemus animas nostras pro fratribus ponere»". Pentru pasajele din Cicero şi alţii, vezi fol. 595v şi 596. Un canonist din secolul al XIV-lea, Petrus de Ancharano, *Consilia*, CCLXXXI, n. 9 (Veneţia, 1574), fol. 148, citează, de asemenea, versetul I Ioan 3, 16 şi trasează o paralelă între *militia armata* (starea cavalerilor) şi *militia coelestis* (clerul). Se spune, afirmă juristul, că potrivit pentru un cleric „et mortem etiam non fugere tanquam miles Christi, qui animam suam posuit pro ovibus suis. nam et miles armatae militiae obligatur iuramento mortem non vitare pro Republica, ut l.fi.ff. ex qui. cau.ma. [*C.* 2, 53 (54), 5? Afirmaţia este eronată.], quanto magis ad hoc adstringitur miles coelestis militiae pro Ecclesiae unitate".

158. *De monarchia*, II, 5, 15, şi importantul studiu al lui Silverstein asupra acelui capitol (*supra*, n. 151).

159. W.J. Chase, *The Distichs of Cato* (Madison, 1922), 12; şi, pentru întreaga problemă, desigur, nota lui Post la *Pugna pro patria* („Two Notes", 281 *sqq.*).

160. *Inst.* 1, 25, prol.; *D.* 11, 7, 35; *cf.* Post, *op.cit.*, 287.

numai atunci când era comisă în autoapărare[161]. Nu apreciau ideea unui masacru patriotic, aşa cum făceau ocazional umaniştii – de exemplu, Coluccio Salutati, care a exclamat:

> Tu nu ştii cât de dulce este *amor patriae*: dacă ar fi bine pentru protecţia sau sporirea patriei [*sic!*], nu ar părea nici împovărător, nici dificil şi nici o crimă să loveşti cu securea în capul tatălui, să-ţi zdrobeşti fraţii, să-ţi scoţi cu sabia din pântecul soţiei copilul prematur[162].

Acest tip de sete de sânge savantă şi patriotism înflăcărat de birou nu erau, în ansamblu, pe gustul juriştilor mai cumpătaţi, care l-ar fi contrazis pe Salutati aproape în fiecare punct[163]. Totuşi, orori justificate prin numele lui Dumnezeu sau *patria* sunt tot atât de vechi pe cât sunt de noi. Baldus putea să susţină că un soldat ucigând un inamic de dragul *patria* nu îndeplinea nimic mai puţin decât un *opus divinum*, aducând un sacrificiu creatorului. Iar acest lucru era făcut în numele *caritas* – care nu mai era, desigur, virtutea evanghelică a Caităţii în calitate de expresie a dragostei frăţeşti, ci contraponderea ei secularizată: o *publica caritas*, după cum a numit-o Baldus, pentru protecţia *naturalis patria*[164].

Secularizarea avea şi alte aspecte. Este adevărat, cruciaţii care luptau pentru Ţara Sfântă şi războinicii care luptau *pro patria* erau egali; dar standardele Ţării Sfinte erau transferabile regatelor seculare doar într-o măsură limitată. Alte standarde erau asigurate de către Roma; căci ceea ce era potrivit pentru Roma, capitala lumii, era

---

161. Vezi, pentru glosa lui Accursius la acea lege, Post, 287, n. 25, şi, pentru canonişti, 283, n. 10. Vezi şi *infra*, nn. 163 şi 178, pentru Lucas de Penna şi Nogaret. Argumentul, desigur, a fost repetat de nenumărate ori. Vezi, *e.g.*, Durand, *Speculum iuris*, IV, part. iii, §2, n. 32 (Veneţia, 1602), III, 321: „Nam pro defensione patriae licitum est patrem interficere".

162. Salutati, *Ep.*, I, 10, ed. F. Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati* (Roma, 1891), I, 28, 22 *sqq.*: „[...] ignoras quam sit dulcis amor patriae: si pro illa tutanda augendave expediret, non videretur molestum nec grave vel facinus paterno capiti securim iniicere, fratres obterere, per uxoris uterum ferro abortum educere". *Cf.* A. von Martin, *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal* (Leipzig şi Berlin, 1916), 126, care afirmă că acele puncte de vedere păgâne(?) au fost corectate de Salutati spre finalul vieţii sale.

163. Nu există nici o obiecţie printre jurişti că războiul nu poate fi purtat *pro patria augenda*; *cf.* Kuttner, *Schuldlehre*, 255; de asemenea, *supra*, p. 243, pentru Henri de Gand; Post, 282, n. 9. Lucas de Penna, la *C.* 10, 31[32], 35, n. 2 (Lyon, 1582), p. 162, are o observaţie privitoare la un războinic: „Et pro patria filius in patrem, et pater in filium, ac vir in uxorem insurgere debent". Afirmaţiile sale sunt *D.* 11, 7, 35, şi o decretală a lui Celestin al III-lea (c. 1 X 3, 33, ed. Friedberg, II, 587), care, desigur, sunt sobre şi nu seamănă deloc cu teoria lui Salutati.

164. Baldus, *Consilia*, III, 264, n. 1, fol. 74v: „Qui fervore *publicae charitati*[*s*] pro tutela naturalis patriae accensus cruentissimum eiusdem patriae hostem occidit, non dicitur fratricida, sed pugnans pro patria nuncupatur opus divinum faciens plenum laudis, si quidem convenit hostiles beluas mactare, et fit sacrificium creatori [...]". Andreas de Isernia, la *Feud.* II, 24, n. 7 („Quae sit prima causa"), fol. 126r-v, are o discuţie întreagă (prea vastă pentru a fi citată aici) despre *publica charitas*, presărată cu citate stoice, în special din Seneca.

potrivit şi pentru noile monarhii naţionale: ideologiile imperiale romane au fost transferate şi au devenit aplicabile regatelor Franţei şi Siciliei, Angliei şi Spaniei.

Digestele distingeau două *patriae*: oraşul individual al unui om în care acesta locuia – *patria sua* sau *propria* – şi Oraşul Romei, *communis patria*. Cu alte cuvinte, fiecare individ avea propria sa patrie, dar toţi supuşii imperiului recunoşteau Roma ca „patria lor comună"[165]. Noţiunea de Roma în calitate de *communis patria* şi-a schimbat sensul cu repeziciune. Este posibil ca, la începutul secolului al XIII-lea, canonistul să se fi gândit la Roma apostolilor drept *communis patria* sau la Biserică drept întrupare virtuală a lui *imperium Romanum* ori la nici una atunci când a contrazis *Digestele*: „Astăzi nu este aşa, căci nu toţi sunt sub ascultarea împăratului, ci a Bisericii"[166]. Legiştii au folosit conceptul de Roma în calitate de *communis patria* pentru alte scopuri: l-au transferat monarhiilor individuale. Faptul că oraşul-capitală, de exemplu, Parisul, putea fi echivalat cu *communis patria*, întrucât Parisul – Roma Franţei, întocmai precum Avignon devenise Roma Bisericii – era „cel mai comun şi cel mai măreţ oraş al regatului Franţei", era doar un aspect al acestei evoluţii[167]. Era mult mai important faptul că ideea orăşenească de *patria* a cedat în faţa conceptului monarhic sau regal de *patria*. Regatul Franţei însuşi, monarhie teritorială aşa cum era aceasta reprezentată de rege sau Coroană, a luat locul Romei atunci când era contrastată cu *patria* locală a unui individ: acum Franţa devenea *communis patria* a tuturor francezilor. „Întocmai cum Roma este *communis patria*, tot astfel este şi Coroana regatului *communis patria*", scria un jurist francez în jurul anului 1270, cumulând într-o singură frază opiniile acelor *doctores legum*. Ideea suveranităţii Romei a fost transferată monarhiilor naţionale şi, împreună cu ea, ideea loialităţii faţă de Roma şi faţă de imperiul universal[168]. Cu alte cuvinte, loialitatea faţă de noua *patria* limitată teritorial, patria comună a tuturor supuşilor Coroanei, a înlocuit legăturile supra-naţionale ale unui Imperiu universal fictiv. În acord cu Legea, se admitea că un război just putea fi declarat şi purtat numai de către Principe, dar se adăuga „doar dacă *patria* nu are un superior"[169], iar din premisa sau faptul că „astăzi imperiul este sfărâmat în bucăţi" se trăgea concluzia că fiecare Principe *est in patria*

165. *D.* 48, 22, 7, 15; *cf.* Post, *op.cit.*, 286, n. 22. Vezi *D.* 50, 1, 33, şi Post, 291, n. 45, pentru Roma în calitate de *communis nostra patria* (vezi *supra*, n. 126, pentru expresia înrudită a lui Plutarh). Pentru originile acestui concept (Cicero, *De lege agraria*, 2, 86), vezi Tierney, *Conciliar Theory*, 140, n. 1.

166. Vezi decretistul care a compus *Apparatus* „Ecce vicit leo" (1202-1210), citat de Post, 301, n. 22: „Odie tamen non fit, quia non sunt omnes sub imperatore, sed ecclesia [...]".

167. Vezi Post, 291, nn. 45, 46, şi 293, n. 54, citându-l pe Pierre de Belleperche. Acelaşi lucru era adevărat în privinţa Avignonului. Vezi Baldus, la *D.* 5, 1, 2, 3, n. 1, fol. 258v (Roma se află unde locuiesc papa sau împăratul; *supra*, n. 35): „[...] tamen ibi [Roma] non possunt conveniri legati [...] et hoc est notandum pro clericis, quia vadunt Avinionem, an possint ibi conveniri, quia non habent alium iudicem quam Papam [...]".

168. Post, 290, citându-l Jacques de Révigny (n. 44): „[...] quia Roma est communis patria, sic corona regni est communis patria, quia caput". Vezi *supra*, n. 35.

169. Vezi Heydte, *Geburtsstunde des souveränen Staates*, 73, care citează „Ulrich von Strassburg, *Summa theologiae*, VI, 3, Cod.Vat.lat".

sua imperator[170]. Este evident că echivalarea Romei în calitate de *communis patria* cu regatul naţional tot în calitate de *communis patria* se aliniază tendinţelor generale ale epocii respective – cu noile teorii privind regii care nu recunoşteau un superior, tot regii fiind împăraţi în regatele lor[171]. Iar acestui mănunchi de idei îi aparţine şi codul de etici patriotice care a fost construit atunci şi a rămas în vigoare până astăzi: „Justiţia înseamnă să îţi aperi *patria* şi fraţii"[172], căci cauza patriei va fi întotdeauna o cauză justă; „virtutea cere să trăim pentru *patria* şi să avem copii pentru *patria*"[173]; „trebuie să ne iubim Principele şi *respublica* mai mult decât tatăl"[174] şi alte formule similare.

Ar fi greşit să accentuăm prea mult glasul umanismului în această simfonie de teologie, filozofie scolastică şi drept sau să subestimăm influenţa literaturii clasice asupra evoluţiei ideologiilor occidentale ale *patria*. Nimic nu ar fi mai uşor decât să se extragă numeroase pasaje relevante din scrierile lui Petrarca, Boccaccio, Salutati, Bruni şi alţii şi să se arate cum noţiunile creştine secularizate de *martyr* şi *caritas* au ajuns, de atunci încolo, să fie însoţite de noţiunile clasice de *heros* şi *amor* (*patriae*). Dar ar fi de prisos să extindem argumentul aici doar pentru a dovedi ceea ce este evident de la sine: că umanismul a avut nişte efecte uşor de recunoscut asupra cultului *patria* şi a auto-glorificării naţionale şi că eroizarea finală a războinicului care murise pentru patrie era o realizare a umaniştilor. Nu există nici o îndoială că *amor patriae* romană – resuscitată, cultivată şi glorificată cu atâta pasiune de către umanişti – a modelat mintea seculară modernă[175].

Totuşi, influenţa umanistă s-a manifestat doar după, şi nu înainte ca ideea de *patria* să capete formă şi să fie valorizată etic atât de teologie, cât şi de jurisprudenţă. Aspectul cvasi-religios original al morţii *pro patria* ca un „martiriu" a derivat în mod clar din învăţăturile Bisericii, din adaptarea formelor ecleziastice la corpurile politice seculare. Această sursă a fost folosită cu consecvenţă, în special în Franţa, unde politicienii cei mai marcanţi au început să utilizeze în mod sistematic forţa sentimentului religios, în scopurile politice nedeghizate ale noului *corpus mysticum*, monarhia teritorială şi naţională. Este foarte interesant să notăm cât de insignifiantă, dacă nu chiar lipsind cu desăvârşire (neluând în considerare dreptul roman şi pe Aristotel), a fost influenţa umanistă în timpul primei mari explozii a unui patriotism

170. Vezi Philip de Leyden, *De cura reipublicae*, Tabula tract., rubr. VII, 105, ed. Fruin şi Molhuysen, p. 421: „Quomodo intellegitur «scissum est imperium hodie» et «quilibet est in patria sua imperator»?". Rezumatul se referă la *Casus* IX, 28 (p. 54), unde, totuşi, cuvântul *patria* nu este repetat.

171. Acest lucru, desigur, nu i-a scăpat lui Post, 292 *sq.*, a cărui a doua notă (296 *sqq.*) se ocupă în mod special de teoria lui „Rex imperator".

172. Lucas de Penna, la *C.* 10, 70, 4, n. 7, p. 345: „Idem iustitia est patriam et socios defendere".

173. Lucas de Penna, la *C.* 10, 31[32], 35, n. 2, p. 162: „Pertinet autem ad virtutis officium, et vivere patriae et propter patriam filios procreare".

174. Andreas de Isernia, la *Feud.* II, 24 („Quae sit prima causa"), n. 21, fol. 131: „Ante omnia, principem et rempublicam plus quam patrem diligere debemus".

175. Vezi Jacobs, „Vaterlandsgedanken" (*supra*, n. 124); pentru Petrarca, H.W. Eppelsheimer, *Petrarca* (Bonn, 1926), 137 *sqq.*, 203 *sqq.*; pentru Salutati, *supra*, n. 162.

compact, care a avut loc în contextul „cruciadelor" lansate de Regele Filip al IV-lea împotriva papei Bonifaciu al VIII-lea şi a Cavalerilor Templieri.

Această luptă arată, pentru prima dată, noul patriotism în acţiune. Toate argumentele – mai mult sau mai puţin întâmplătoare – pe care le aduseseră mai înainte teologii şi juriştii pentru a justifica pe o bază juridică şi religioasă devoţiunea şi moartea pentru oricare *patria* au fost cu această ocazie, ca să spunem aşa, adunate, cumulate şi plasate ca un sistem coerent şi o ideologie consecventă în slujba unei *patria* clar definite: monarhia naţională a Franţei. Nu avem intenţia aici de a recapitula detalii bine cunoscute ale unui proces la fel de cunoscut. Totuşi, un document interesant, care a ieşit la lumină în ultimii ani, ar putea să demonstreze cum curentele provenind din numeroase izvoare puteau să evolueze împreună şi ar putea să ilustreze în acelaşi timp unii factori noi, relevanţi pentru cercetarea de faţă.

Propaganda patriotică

În 1302, după ce bula *Unam Sanctam* fusese lansată împotriva guvernărilor seculare în ansamblu şi a Franţei în particular, după ce Filip al IV-lea convocase primul Parlament al celor trei stări ale Franţei pentru a-şi întări poziţia împotriva papei printr-o manifestare publică a întregului regat şi după ce regele, în dezastruoasa sa campanie împotriva meşteşugarilor şi ţăranilor din Flandra, suferise înfrângerea teribilă de la Courtrai (11 iulie 1302), un cleric francez necunoscut a ţinut o predică în momentul plecării la război a unei armate regale. Predica fusese, poate, concepută să intensifice propaganda politică pe care regele o desfăşura chiar în acea perioadă. Filip ordonase rugăciuni pe tot cuprinsul ţării; el făcuse, într-o manieră oarecum modernă, un apel general la *amor patriae* a tuturor supuşilor săi; a colectat noi fonduri pentru continuarea războiului şi a cerut subvenţii de la toată lumea, inclusiv de la cler, „pentru apărarea patriei natale"[176]. Faptul că termenul *patria* nu însemna cătunul, satul sau provincia natală, ci întregul regat al Franţei nu este doar sugerat. De această dată este afirmat *expressis verbis* de unul dintre extraordinarii consilieri juridici ai Coroanei, Guillaume de Nogaret. Acesta a afirmat în mod repetat că el, Nogaret, precum toţi ceilalţi, era gata să apere, pe lângă credinţa catolică şi unitatea Bisericii, „regele şi patria sa, regatul Franţei" şi că el însuşi, în calitate de cavaler, era gata să moară pentru a apăra *patria meam regnum Franciae*[177], explicând cu o

176. Dom Jean Leclercq, „Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel", *Revue du moyen âge latin*, I (1945), 165-172. Predica, după cum observă Leclercq, 165, n. 2, de asemenea, 176, n. 8, este foarte apropiată de predicile lui Guillaume de Sauqueville (vezi Kämpf şi domnişoara Coester; *supra*, nn. 135, 138). Ar trebui comparată totuşi şi cu ideile propagandei oficiale şi cu discursurile lui Nogaret şi ale altor juristi. Pentru propaganda franceză, vezi Leclercq, 166, n. 6; de asemenea, *supra*, n. 128.

177. Fraza apare mereu în „auto-apărările" lui Nogaret în chestiunile privind atacul asupra lui Bonifaciu al VIII-lea de la Anagni şi în protestele sale împotriva acelui papă. Vezi, *e.g.*, Robert Holtzmann, *Wilhelm von Nogaret* (Freiburg, 1898), 268 (Beilage IX, 3): „[...] uror et estuor in immensum etenim pro fidei catholice defensione, pro sancte matris ecclesie

anumită ocazie – asemenea altor jurişti – că, în apărarea patriei, era mai degrabă un merit decât o crimă dacă un om şi-ar fi ucis propriul tată[178]. Fără să ajungă la aceste extreme, urmând doctrinele canoniştilor, episcopii francezi erau, cu toate acestea, obligaţi să admită într-o scrisoare către Sfântul Scaun că privilegiile şi imunităţile ecleziastice trebuiau suspendate atunci când toate forţele Franţei erau mobilizate *ad defensionem regni et patriae*[179]. De fapt, un alt mare jurist francez, Guillaume Durand, episcop de Mende, discutase în lucrarea sa, *Speculum iuris*, cu 20 de ani mai înainte, măsurile extraordinare pe care un rege avea dreptul să le ia *pro defensione patriae et coronae* – o juxtapunere deloc neobişnuită a „patriei" şi „Coroanei", care, în mod firesc, făcea patria sinonimă cu întregul regat sau corp politic peste care stăpânea „Coroana" sau purtătorul acesteia[180].

În cadrul acestei acţiuni generale de propagandă – unindu-i pe rege, jurişti şi episcopi, aceştia din urmă împotrivindu-se – îşi găseşte locul predica clericului francez necunoscut din 1302[181]. El a predicat pornind de la I Macabei 3, 19-22:

> *Ei* merg asupra noastră în toată mândria şi nelegiuirea lor [...]. *Noi*, însă, vom lupta pentru sufletele şi legile noastre; iar Domnul însuşi îi va zdrobi în faţa noastră.

---

unitate servanda scismatisque vitando, periculo [...], nihilominus pro defensione domini mei regis ac patrie, regni Francorum". Vezi şi apelul lui Nogaret către Benedict al XI-lea în 1303 (nota următoare); mai departe, Dupuy, *Histoire du différend*, 310, §25 („pro defensione quoque salutis dicti domini mei patriaeque meae, regni Franciae"); la fel, p. 312, §37, şi 585, unde papa Clement al V-lea citează aceste cuvinte („[...] dictus Guillelmus de debito fidelitatis erat astrictus dominum suum Regem praedictum defendere [...] nec non et patriam suam regni Franciae"). Vezi şi Strayer, „Defense", 294, n. 6. (Îi sunt îndatorat profesorului Strayer pentru informaţia suplimentară.)

178. Dupuy, *Histoire du différend*, 309, §20 (apelul lui Nogaret către Benedict al XI-lea): „Item cum quisque teneatur patriam suam defendere, pro qua defensione si patrem occidat, meritum habet nec poenam mereretur [vezi *supra*, nn. 160 *sqq.*], nedum mihi licebat, sed necessitas incumbebat patriam meam, regnum Franciae [...] defendere et pro ipsa defensione exponere vitam meam".

179. Dupuy, *Histoire du différend*, 26, scrisoarea arhiepiscopului de Reims către Bonifaciu al VIII-lea (1297), care începe: „In hac terrestri patria Ecclesiam militantem constituens providentia conditoris [...]". Apoi autorul revine la mai limitata *Patria* seculară, regatul Franţei, în care regele şi baronii „cum omnes tum singulos incolas dicti regni ad defensionem regni et patriae [...] vocare praetendunt". *Cf*. Wieruszowski, *Vom Imperium*, 173; pentru opinia canoniştilor referitoare la impozitarea clerului în caz de necesitate, Post, 284 *sq.*, nn. 16-18.

180. Vezi Durand, *Speculum iuris*, IV, part. iii, §2, n. 31 (*supra*, n. 161): în caz de război cu o putere străină, fidelitatea faţă de regele propriu are prioritate faţă de fidelitatea către un senior, „nam vocati sunt [tenentes] ad maius tribunal [...]. Et hoc verum est. nam Rex, qui habet administrationem regni, vocat eos pro communi bono, scilicet pro defensione patriae et coronae. unde sibi iure gentium obedire tenentur [...]". Hartung, „Die Krone", 21, n. 2, a ezitat să accepte acest citat pe care Perrot, *Institutions publiques*, 400 *sq.*, l-a citat fără a-i preciza referinţa. Expresii precum *pro corona regni defendenda*, totuşi, nu erau deloc rare în această perioadă; vezi, pentru un exemplu din 1197, Strayer, „Defense", 292, n. 4; de asemenea, articolul meu „*Pro patria mori*", 483, n. 40; şi *supra*, n. 168.

181. Vezi Leclercq, „Sermon", 166.

Era un text potrivit pentru o proclamaţie patriotică şi fusese ales şi de alţii mai înainte, un text care ar fi putut servi probabil în oricare secol ca un motto ideal pentru a justifica orice război într-o manieră fariseică[182].

Pentru a dovedi dreptatea francezilor şi cauza justă pentru care luptau, predicatorul a început prin a preamări caracterul sacru al *nobiles et sancti reges Francorum*. Regii francezi, spunea el, erau sfinţi (1) prin puritatea perfectă a sângelui lor regal care era sacru întrucât puritatea însăşi era un fel de sacralitate (*puritas quae est sanctitas quaedam*), (2) prin protecţia celor sfinte în ceea ce priveşte Biserica, (3) prin răspândirea sfinţeniei, atunci când procreau alţi sfinţi, adică regi sacri şi (4) prin înfăptuirea de miracole. Aceste argumente erau curente şi mereu repetate în anii de-abia născutului dinasticism din Franţa, când *sancti praedecessores* ai regelui erau invocaţi cu aceeaşi uşurinţă cu care, în cercurile Hohenstaufenilor, erau rememoraţi *divi praedecessores* ai împăratului[183]. Faptul că *reges christianissimi* francezi erau protectorii ereditari şi speciali ai Bisericii era o pretenţie veche, care, din motive evidente, a trebuit reiterată într-o campanie ce pretindea să apere Biserica şi adevărata credinţă împotriva papei. Miracolul regal al vindecării scrofulelor, „răul regelui", era un subiect popular pentru predicatori şi oratori pentru a dovedi superioritatea generală a regelui francez asupra altor regi şi suveranitatea sa spirituală în regatul său[184].

---

182. Leclercq, „Sermon", 169, 12-26. Henri de Gand (*supra*, n. 155), *Quodlibeta*, XV, qu. 16, fol. 595 (ultimul rând), regretă că Aconiţii nu au rezistat Necredinciosului, punându-şi încrederea în I Macabei 3, 19 *sq.*; el adaugă că, dacă ei s-au încrezut în acele cuvinte, s-ar fi putut gândi de asemenea şi la Psalmul 115, 6: „Pretiosa in conspectu domini mors sanctorum eius". Cu alte cuvinte, dacă ar fi fost ucişi, Aconiţii ar fi devenit martiri şi sfinţi.

183. Vezi, *e.g.*, pentru răspunsul magiştrilor în teologie de la Universitatea din Paris (25 martie 1308), Georges Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers* (Paris, 1923), 62: „[...] vos sanctorum predecessorum vestrorum mores laudabiles imitantes". *Cf.* Jean de Paris, *De potestate regia et papali*, C. XXI, ed. Leclercq, 246, 22: „Tenuerunt [...] regnum Franciae reges sancti". Predicile lui Guillaume de Sauqueville (*supra*, n. 138) sunt pline de asemenea idei. Vezi şi Schramm, *Frankreich*, I, 228; Bloch, *Rois thaumaturges*, 244, n. 1 şi *passim*; Kämpf, *Pierre Dubois*, 59; Wieruszowski, *Vom Imperium*, 145 *sqq.* Intenţionalitatea dinastică a predicatorului este evidentă atunci când afirmă (Leclercq, 169, 15): „aliis enim sanguinibus foedatis per spurios et spurias, sanguis regum Franciae purissimus remanet, cum a Priamo primo eorum rege usque ad istum, reges scilicet XLVIII, nunquam spurius est exortus". Pentru titlul de *divus* al Hohenstaufenilor, vezi *Erg.Bd.*, 222 *sq.* Desigur, titlul de *sanctus*, inclusiv *sanctus Fridericus*, nu lipseşte din mediile hohenstaufiene; *cf. Erg.Bd.*, 209; de asemenea Niccolo din Bari, într-un encomion pentru Frederic al II-lea, ed. Kloos, în *DA*, XI (1954), 169 *sqq.*, foloseşte aproape exclusiv metafore sacrale („Hec est virga de radice Iesse, id est de avo flos") şi apostrofe („Ave, domine imperator, gracia Dei plene, dominus tecum"). Invers, expresia *divina et regia domus Franciae* este găsită, cel puţin în Italia; vezi, *e.g.*, Luigi Colini-Baldeschi, „Rolandino Passagerii e Niccolò III", *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna*, VIII (1924), 181 *sq.*, referindu-se la anul 1277.

184. Leclercq, „Sermon", 169, 24: „Quarto sanctitatem declarant, cum hi soli reges vivi miracula operentur et ab illa infirmitate curent". Cu privire la miracolul vindecării şi propaganda politică franceză în timpul lui Filip al IV-lea, vezi Bloch, *Rois thaumaturges*, 110, n. 1, pentru Nogaret şi Plaisians; 116, n. 3, pentru chirurgul regal Henri de Mondeville (comparaţia lui Christos în calitate de chirurg cu regele francez); 129 *sq.*, n. 1, pentru

Doar afirmaţia că *sancti reges Francorum*, de asemenea, „procreau alţi regi sfinţi" părea să ducă puţin mai departe câteva din ideile esenţiale familiare epocii respective ; se poate ca ea să fi fost inspirată de Vergilius, care l-a numit pe tânărul troian Ascanius, fiul lui Aeneas, un „fiu al zeilor şi tată al zeilor care vor fi" – un vers eficient în Antichitate, aplicat acum, nu într-un mod nepotrivit, dinaştilor francezi care, conform creaţiilor populare, puteau să pretindă o origine troiană şi să-şi stabilească genealogia până la regele Priam[185].

Pe baza sacralităţii dinastiei, predicatorul putea să considere cu uşurinţă *a fortiori* cauza „regilor sacri" ca fiind cauza Justiţiei însăşi. Fireşte, flamanzii luptau pentru o cauză injustă, întrucât francezii luptau pentru cea dreaptă – *cum autem nos bellemus pro iustitia, illi pro iniustitia.* Flamanzii cei ticăloşi trebuiau însă aproape felicitaţi, întrucât, printr-un război dus împotriva lor de un rege care era un sfânt, ei aveau marea şansă de a fi „eliberaţi" din injustiţia lor. Mai bine să fie cuceriţi de sfântul rege al Franţei decât de vreo filozofie de viaţă ticăloasă sau de Răul însuşi – o idee, reflectând doctrinele filozofiei scolastice, care i-a plasat în mod convenabil pe flamanzi în postura unor „necredincioşi" politici şi morali şi a transformat războiul într-o cruciadă pentru justiţie[186].

Mai mult, predicatorul susţinea că pacea regelui – corolarul necesar al justiţiei Regelui – nu era doar pacea regatului Franţei, ci şi a Bisericii şi a Învăţăturii, Virtuţii, Justiţiei, iar pacea regatului îngăduia concentrarea forţelor pentru apărarea Ţării Sfinte. Devenise o modă să se accentueze misiunea culturală şi educaţională a Franţei, în acelaşi timp agresivă şi importantă din punct de vedere politic, într-o epocă în care Franţa era în general creditată, chiar şi de către străini, cu monopolul în întregime al *studium*-ului, tot aşa cum Italia găzduia *sacerdotium*-ul, iar Germania *imperium*-ul[187]. De asemenea, transformarea soartei Ţării Sfinte într-un instrument

---

Quaestio in utramque patem (conţinând, de asemenea, o comparaţie cu Christos. Plaisians a fost sugerat ca autor al acestui tratat ; de fapt, cuvintele *aperta miracula* ale lui *Quaestio* se găsesc şi în *Memorandum*-ul lui Plaisians) ; 130, pentru istorici ; 131, pentru Guillaume Sauqueville. Vezi şi Kämpf, *Pierre Dubois*, 34, 38, 98.

185. Leclercq, „Sermon", 169 : „[...] sanctitatem generant, cum generent sanctos reges". Vezi Virgiliu, *Aeneis*, IX, 642 : „dis genite et geniture deos". Vezi şi Seneca, *Consolatio ad Marcum*, XV, 1 : „Caesares qui dis geniti deosque genituri dicuntur" ; şi inscripţia *CIL*, III, 710 (Diocleţian şi Maximian) : „diis geniti et deorum creatores". Vezi Alföldi, „Insignien", 84, n. 2, pentru referinţe suplimentare. Predicatorul însuşi s-a referit mai înainte la descendenţa regilor francezi din Priam (*supra*, n. 183), care face ca adaptarea versului lui Vergilius să nu fie chiar improbabilă ; vezi, pentru legenda troiană franceză, Leclercq, „Sermon", 167, n. 12 ; de asemenea, 170, 91-102.

186. Leclercq, „Sermon", 170, 78 *sqq.*, şi 172, 163 *sqq.* : „Summa enim victoria est ut, vitiis debellatis, secundum rationem homo vivat, quia si ipsi [Flamengi] volunt ab injustitia vinci, orabimus ut a potestate et exercitu regio devincantur. Melius est enim eis a rege vinci quam a malo et in injustitia perdurare". Pentru doctrina scolastică de bază, vezi Harry Gmür, *Thomas von Aquino und der Krieg* (Leipzig şi Berlin, 1933), 7 *sq.* şi 46.

187. Leclercq, „Sermon", 170, 63 *sqq.* : „Pax regis est pax regni : pax regni est pax ecclesiae, scientiae, virtutis et iustitiae, et est acquisitio Terrae Sanctae". Pentru *translatio studii* de la Atena şi Roma la Paris, vezi interesantul studiu al lui Herbert Grundmann, „Sacerdotium-Regnum-Studium", *Archiv für Kulturgeschichte*, XXXIV (1951), 5-22, care, fără a epuiza

al politicii externe şi interne era o stratagemă folosită neîntrerupt de Franţa în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, precum şi de alţii[188]. În fine, unitatea chestiunilor franceze şi a celor legate de Biserică, întotdeauna puternic subliniată, era un mijloc extrem de eficient de propagandă politică în epoca lui Filip cel Frumos: *Pax regis, pax vestra; salus regis, salus vestra*[189] era nota dominantă pentru naţionalizarea clerului şi galicanizarea Bisericii Franţei. De aceea, nu era dificil pentru predicator să tragă concluzia în mod direct:

> Cel ce poartă război împotriva regelui [Franţei] acţionează împotriva întregii Biserici, împotriva doctrinei catolice, împotriva Celor Sfinte şi a Justiţiei, şi împotriva Ţării Sfinte[190].

Aici, a fost realizată o echivalare generală: război pentru rege, război pentru Franţa, război pentru justiţie, război pentru cultură şi educaţie, război pentru Biserică, război pentru credinţa creştină – toate acestea erau argumente legate între ele şi interdependente, aduse la acelaşi numitor. Nu ne surprinde prea mult să găsim un alt predicator din acei ani proclamând că, „la drept vorbind, nici un regat nu ar trebui numit *regnum Franciae* în afară de Regatul lui Christos şi al celor binecuvântaţi", proiectând astfel regatul sfânt al acestei lumi în cealaltă lume, ca model al *regnum coelorum*[191]. Deja părem să o auzim pe fecioara înveşmântată în fier de la Domremy

---

subiectul, analizează trihotomia în jurul căreia pivotează tratatele lui Alexander von Roes; vezi, mai înainte de toate, *Notitia seculi*, c. 12 („sacerdotium, regnum et studium una esset ecclesia"), ed. Grundmann şi Heimpel, 84; de asemenea, *Memoriale*, c. 25, p. 48: „[...] ut sicut Romani tamquam seniores sacerdotio, sic Germani vel Franci tamquam iuniores imperio, et ita Francigene vel Gallici tamquam perspicatiores sientiarum studio ditarentur", prin care triada *seniores-iuniores-perspicatiores* nu reprezintă formularea independentă a autorului, ci o formulă avându-şi originea în Priscian, *Institutiones grammaticae*, I, 1 („grammatica ars [...] cuius auctores, quanto sunt iuniores, tanto perspicaciores"). Alexander von Roes se aliniază astfel la lozinca ideii de progres din secolele al XII-lea şi al XIII-lea. Pentru *studium* în propaganda politică franceză, vezi şi Scholz, *Publizistik*, 427 *sqq.*; Kern, *Ausdehnungspolitik*, 51 *sqq.*; Kämpf, *Pierre Dubois*, 97 *sqq.*

188. Este suficient aici să reamintim legăturile dintre ideea de cruciadă şi diversele eforturi de a obţine coroana imperială pentru dinastia franceză; vezi, *e.g.*, *Memorandum*-ul lui Carol de Anjou (1273), inserat într-un raport al ambasadorilor francezi la Sfântul Scaun, în *MGH*, *Const.*, III, nr. 618, pp. 587 *sq.*; sau *Memoriale* al lui Pierre Dubois (1308), *ibid.*, IV, nr. 245, pp. 208 *sqq.*, unde, strâns legată de sugestiile sale din *De recuperatione terre sancte* (ed. Ch.-V. Langlois [Collection des textes, IX], Paris, 1891), cruciada serveşte drept pretext pentru dezvoltarea unui întreg program pentru cucerirea franceză a lumii.
189. *Disputatio inter clericum et militem*, în Melchior Goldast, *Monarchia Romani imperii* (Hanovra, 1611-1613), I, 16, citat de Baethgen, în *ZfRG*, kan.Abt., XXIV (1935), 380 (recenzie la Wieruszowski, *Vom Imperium*). Vezi *supra*, n. 187, pentru o remarcă similară în Leclercq, „Sermon", 170, 63 *sqq.*
190. Leclercq, „Sermon", 170, 65 *sqq.*: „Igitur qui contra regem invehitur, laborat contra totam ecclesiam, contra doctrinam catholicam, contra sanctitatem et iustitiam et Terram Sanctam".
191. Vezi predica lui Guillaume de Sauqueville la textul *Et erunt signa in sole et luna* (Luca 21, 25), în care el compară cele două drapele ale regelui Franţei – cel cu flori de crin şi cel roşu – cu cele două *adventus* ale lui Christos, anume Întruparea şi A Doua Venire: „Proprie loquendo

spunând: „Cei care poartă război împotriva sfântului regat al Franţei poartă război împotriva Regelui Isus"[192].

Nici măcar această încărcătură masivă de idei moral-politice amestecate cu valori religioase nu era imposibil de augmentat, căci predicatorul a fost capabil să integreze încă un argument. După cum era de aşteptat, el le-a cerut compatrioţilor săi să fie pregătiţi să accepte moartea, dacă era nevoie, pentru sfântul rege al Franţei. El a solicitat o asemenea disponibilitate nu pe baza vechilor legături feudale între senior şi vasal, ci pe baza „raţiunii naturale" şi a conceptului organologic de stat[193]. Raţiunea naturală, argumenta predicatorul, dictează nu doar ca toate membrele corpului să fie conduse de către cap şi să-l servească pe acesta, ci şi să fie dispuse să se expună riscurilor de dragul capului. Capul regatului este regele. Prin urmare, orice parte a regatului care îl atacă pe rege atacă însuşi capul şi poate să distrugă întregul corp, iar în final, pe sine însăşi[194]. Să se lupte pentru

---

nullum regnum debet vocari regnum Francie nisi solum regnum Christi et beatorum: *Sola illa que sursum est, Jerusalem libera est* (Gal. 4, 26). Omne regnum mundanum est regnum servorum. Merito summus pontifex maior in regno mundo vocat se servum servorum Dei. Modo rex Francorum Christus in duplo adventu suo usus est et utetur duplici vexillo. Vexillum enim adventus Christi fuit depictum cum floribus liliorum. Signum enim adventus sui primi fuit flos vel lilium virginitatis. [...] Set vexillum adventus secundi, quando veniet contra adversarios ad peccatores debellandum, erit totum coloris sanguinei. [...] Primum vexillum non indicabit furorem sed pacem et mansuetudinem regis [Francie]. [...] Sed secundum vexillum sanguineum ab eo indicabit furorem regium, quod non erit ita audax, qui non tremat totus". Vezi Coester, *Königskult in Frankreich* (*supra*, n. 138), p. viii; Bibl. Nat. ms.lat. 16495, fol. 99v.

192. „Tous ceux qui guerroient au dit saint royaume de France guerroient contre le roy Jhesus [...]". *Cf.* Jules Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc* (Paris, 1841-1849), V, 126.

193. *Ratio naturalis* pătrunde în toate documentele din această perioadă; vezi, *e.g.*, Wieruszowski. *Vom Imperium*, 173, n. 107, 186, n. 146; 198, n. 183, citând locuri precum decretul lui Filip de embargo asupra banilor, armelor, cailor etc. (1296), pe care regele l-a introdus deoarece *naturalis ratio suggerit et aequites persuadet* (Dupuy, *Histoire du différend*, 13); sau autoapărarea lui Nogaret din 1304 în care afirmă (*ibid.*, 243 *sq.*) că fiecare creştin, chiar şi o persoană privată, ar trebui să aibă permisiunea, din partea legilor umane şi divine, de a se opune greşelilor puterilor seculară şi spirituală: *et si nulla lex hoc exprimeret, satis hoc ratio naturalis ostendit.* Pot fi date exemple de pasaje precum acestea la nesfârşit. Această *ratio naturalis* este legată, deşi nu tocmai identică, cu *ratio prepotens* (*supra*, cap. IV, n. 54) a lui Frederic al II-lea; ultima derivă din dreptul roman şi era aproape o personificare, în timp ce prima trădează influenţa scolasticii şi a gândirii aristotelice.

194. Leclercq, „Sermon", 169, 52 *sqq.*: „Hoc dictat ratio naturalis, cum dictat quod omnia membra dirigantur a capite, subserviant capiti et pro capite se exponant, et ideo membrum quod contra caput inveheretur, niteretur totum corpus destruere et per consequens seipsum. Caput autem regni rex est, et ideo quaecumque pars regni contra regem invehitur, merito est punienda". Argumentul auto-distrugerii se găseşte frecvent în acest context; vezi Dupuy, *Histoire du différend*, 21 *sq.* (*infra*, n. 200); Dubois, *Summa*, ed. Kämpf, 53, 29 (Kämpf, *Pierre Dubois*, 72, n. 16): „Qui contra rempublicam vadit, se ipsum impugnat". Invers, s-ar putea spune: „qui se ipsum impugnat, contra rempublicam vadit", cu alte cuvinte, în privinţa sinuciderii, care era trădare.

corpul politic al Franţei însemna, în acelaşi timp, să se lupte pentru cauza justiţiei reprezentată de regele sacru. În consecinţă, celor ucişi pe câmpul de luptă pentru această cauză justă le erau promise recompense spirituale similare celor acordate cruciaţilor.

> Întrucât cea mai nobilă moarte este agonia pentru justiţie, nu este nici o îndoială că cei care mor pentru justiţia regelui şi a regatului [Franţei] vor fi încununaţi de Dumnezeu ca martiri[195].

Cu alte cuvinte, moartea pe câmpul de luptă pentru *corpus mysticum* politic condus de către un rege care era un sfânt şi, deci, un campion al Justiţiei, a devenit în mod oficial „martiriu". Era echivalentă cu sacrificiul de sine al martirilor canonizaţi ce îşi dăduseră viaţa pentru *corpus mysticum* al Bisericii, al cărei cap era Christos. „Agonia pentru Justiţie", exemplificată de Christos, era preţul plătit pentru coroana şi ramura de palmier a martiriului naţional, chiar dacă „justiţie" însemna, pur şi simplu, orice era folositor, conform cu raţiunea naturală, pentru corpul politic al Franţei şi pentru capul acesteia, regele sacru. Sub veşmântul justiţiei, ideea „raţiunii de stat" începea să îşi facă simţită prezenţa[196].

Prin toate acestea, ca şi în întreaga sa predică, predicatorul s-a făcut ecoul doar al gândurilor pe care şi alţii le exprimaseră, inclusiv regele şi consilierii săi. *Quisque teneatur patriam suam defendere*, „Fiecare va fi pus să-şi apere patria", declarase Guillaume de Nogaret[197], o afirmaţie care era în deplin acord cu opiniile juridice şi cu obiceiurile Franţei în jurul anului 1300. Încă de la bătălia de la Bouvines din 1214, contingentele înarmate de cetăţeni formaseră mereu o parte a armatei regale. În plus faţă de starea a treia însă, clericii erau şi ei „membre" ale corpului politic natural al Franţei şi, precum cetăţenii obişnuiţi, trebuiau să contribuie măcar financiar la povara apărării *patria* franceze şi, cu ea, a *corpus mysticum*-ului galican[198]. Filip

195. Leclercq, „Sermon", 170, 87 *sqq.*: „Cum enim nobilissimum moriendi genus sit agonizare pro iustitia (Ecclesiasticul 4, 30), non dubium quin isti qui pro iustitia regis et regni moriuntur, a Deo ut martyres coronentur". Vezi auto-apărarea lui Nogaret din 1304 (Dupuy, *Histoire du différend*, 250, §60): „[...] concludit dictus Guillielmus se in praemissis bono zelo Dei et fidei ac defensionis Ecclesiae sanctae Dei, et specialiter sui domini Regis et regni Franciae [...] ac legitime proceasisse, agonizando pro iustitia, pro Romana Ecclesia, pro Republica [...] ac pro sua patria dicti regni ac pro suo domino Rege Franciae [...]". Enumerarea credinţei, Bisericii, justiţiei, regatului, patriei, regelui este comună atât predicii, cât şi autoapărării lui Nogaret; fraza *agonizare pro iustitia*, deşi trăgându-se din Ecclesiasticul 4, 30, este foarte specifică. Verbul în sine înseamnă „a se zbate" sau „a lupta", în primul rând, totuşi (conform cu Du Cange, *Glossarium*, *s.v. agonizare*), într-un sens religios; adică „a îndura agonia", în special cu privire la Christos şi la martiri. Noţiunea a fost transferată aici către *patria*.

196. Post, „Statute of York", 421, n. 16, a demonstrat faptul că expresia *ratio status*, pe care Henri de Gand o foloseşte o dată, ar putea fi înţeleasă ca „o anticipare a «raţiunii de stat»"; Post adaugă totuşi că *status* însemna binele public, şi nu statul personificat.

197. *Supra*, n. 178.

198. *Supra*, n. 179.

însuşi ameninţase să confişte, în 1302, posesiunile acelora care refuzau să respecte ordinele de embargou ale regelui şi să contribuie astfel la apărarea regatului, pentru că „acei dezertori ai apărării patriei" nu erau demni să se bucure de veniturile rezultând din eforturile tuturor şi de pe urma poverilor suportate de alţii[199]. Conceptul organic-corporativ, care se întrezărea în spatele decretului regelui Filip, era afirmat cu cea mai mare precizie într-un pamflet din 1296, care pretindea a fi un răspuns la o scrisoare papală în legătură cu taxarea clerului. Pamfletul însuşi pare a fi fost compus de unul dintre juriştii regali, probabil Pierre Flotte, care a declarat cu francheţe:

> Rea este partea care nu se conformează întregului, şi inutil şi pe jumătate paralizat acel membru care refuză să-şi sprijine propriul trup; laic sau cleric, nobil sau om de rând, oricine refuză să vină în sprijinul capului şi al trupului său, adică al regelui şi al regatului [Franţei], şi astfel în ajutorul său se dovedeşte a fi o parte nesupusă şi un membru nefolositor şi pe jumătate paralizat[200].

Juristul regal a stigmatizat astfel „neconformitatea cu corpul politic al Franţei" ca pe o ofensă aproape de *laesa maiestas* de care, conform interpretării sale, pontiful roman încercase să facă vinovat clerul galican. Pentru a para aceste eforturi, juriştii francezi au făcut apel, cu hotărâre, la natura organică a regatului francez. Clerul galican, care forma împreună cu laicii francezi „Biserica Galicană", a fost înfăţişat ca o parte integrantă a corpului *patria* – membre ale corpului politic francez, indiferent care ar fi fost, în alte privinţe, locul clericilor în cadrul corpului mistic al Bisericii universale. Aducându-i astfel pe clericii galicani la statutul de supuşi francezi, autorul a reuşit să transcendă, măcar din punct de vedere politic, dualismul clerului şi laicilor, nu cu ajutorul lui *corpus mysticum* al Bisericii, ci cu ajutorul lui

199. Vezi decretul de embargou al regelui, din 1302 (Dupuy, *Histoire du différend*, 87): „[...] dignum est enim et competens, ut defensionis patriae desertores bonorum habitatione priventur et excludantur a fructu, qui onera, recusant debita supportare, et nihilominus transgressor huius extra gratiam nostram positus, et indignationem illa prorsus se nostrum et regni noverit inimicum". Cei care exportau bani, arme, cai etc. îşi pierdeau bunurile şi erau ameninţaţi cu „mânia regelui" şi pierderea „bunăvoinţei regelui". Pentru interesanta istorie a acestor sancţiuni, care, la acea dată, eclipsaseră complet sancţiunile spirituale, prin care papalitatea imperializată din secolul al XI-lea introdusese noţiunea de *indignatio papae*, vezi Rudolf Köstler, *Huldentzug als Strafe* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, LXII; Stuttgart, 1910); de asemenea, Joachim Studtmann, „Die Pönformel der mittelaiterlichen Urkunden", *AUF*, XII (1932), 302, 320 *sq.*, 324 *sqq.* şi *passim*.

200. Vezi pamfletul *Antequam essent clerici* (Dupuy, *Histoire du différend*, 21 *sq.*): „Et quia turpis est pars, quae suo non congruit universo, et membrum inutile et quasi paralyticum, quod corpori suo subsidium ferre recusat, quicumque, sive clerici sive laici sive nobiles sive ignobiles, qui capiti suo vel corpori, hoc est domino regi et regno, imo etiam sibimet auxilium ferre recusant, semetipsos partes incongruas et membra inutilia et quasi paralytica esse demonstrant. Unde si a talibus pro rata sua subventionum auxilia requiruntur, non exactiones vel extorsiones vel gravamina did debent, sed potius capiti et corpori et membris debita subsidia". Vezi *supra*, n. 194.

corpus politicum mistic al *patria* franceze[201]. *Corpus mysticum patriae* a fost opus lui *corpus mysticum ecclesiae*[202].

Rex et patria

Guillaume de Nogaret a afirmat nu doar o dată că era gata să moară *pro rege et patria*. El a fost, cu o anumită ocazie, chiar mai precis atunci când a afirmat că „prin jurământul său de credinţă, el era obligat să-şi apere Regele [...] precum şi *patria*, regatul Franţei"[203]. Ceea ce a vrut să spună Nogaret este evident: în calitate de *miles*, cavaler, el era obligat să-şi apere seniorul feudal şi, ca membru al corpului politic al Franţei, el, întocmai ca oricare alt francez, era obligat să apere acest corp, *patria*. Faptul că, fiind creştin, era obligat să apere şi Biserica a fost repetat de către Nogaret în nenumărate rânduri; dar acest lucru este mai puţin relevant aici. Formula *pro rege et patria*, „pentru rege şi patrie", a supravieţuit până în epoca modernă; în mod normal, nu s-ar fi simţit – în secolul XX la fel de puţin ca în secolul al XIII-lea – că, de fapt, două straturi diferite se suprapuneau şi două obligaţii diferite coincideau: una feudală, cealaltă publică. La urma urmei, seniorul feudal era, în acelaşi timp, capul corpului politic şi ce diferenţă ar fi fost dacă un om îşi sacrifica viaţa pentru „cap" sau pentru „membre" sau pentru „cap şi membre" împreună? Ar fi dificil de spus exact unde anume ar fi trebuit trasă linia de demarcaţie – şi totuşi, posibilitatea unui conflict între aceste obligaţii nu fusese înlăturată[204].

Situaţia avea un aspect oarecum diferit din punctul de vedere al regelui. El putea să lupte şi să moară *pro patria*, dar nu *pro rege*, adică pentru el însuşi. El ar fi

201. Vezi, pentru *Antequam essent clerici*, Scholz Publizistik, 359 *sqq.*; de asemenea, Wieruszowski, *Vom Imperium*, 183 *sq.*, care a subliniat în mod corect că autorul pamfletului a dat energic la o parte doctrina curială care încerca să identifice corpul Bisericii cu ierarhia („non solum est ex clericis, sed etiam ex laicis"). Vezi şi Kurt Schleyer, *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrhundert* (Historische Studien, 314; Berlin, 1937), 91 *sq.*

202. Doctrina lui *corpus mysticum* ecleziastic era citată adesea de juriştii francezi pentru a demonstra că *ecclesia Gallicana* era unul dintre cele mai importante membre ale acestui corp; vezi, *e.g.*, Dupuy. *Histoire du différend*, 243 *sq.*, 585 *sq.* şi *passim*. Pe de altă parte, atacurile papei Bonifaciu al VIII-lea erau adesea respinse printr-un argument organicist („qui tangit aurem hominis, totum hominem tetigisse videtur"); *cf.* Dupuy, *Histoire du différend*, 309, §19, apelul lui Nogaret către papa Benedict al XI-lea şi diversele sale repetiţii. Filip al IV-lea, în Parlamentul din Tours, în 1308, afirma: „[...] qui sumus unum corpus regnaturi cum eo [sc. Domino Salvatore] pariter" (Lizerand, *Dossier*, 104, de asemenea, 184, pentru o expresie similară a lui Plaisians); aceste pasaje, totuşi, nu se referă la unitatea regelui cu trupul lui Christos, după cum Wieruszowski, *Vom Imperium*, 147, şi alţii par să presupună, ci la viitoarea unitate a tuturor creştinilor cu Christos.

203. *Supra*, n. 177.

204. Formula *pro rege et patria*, care a supravieţuit în armata prusacă (*Für König und Vaterland*) până în trecutul apropiat, a creat obligaţii contradictorii în 1918, atunci când ofiţerii s-au simţit liberi să servească *res publica* doar după fuga lui Wilhelm al II-lea în Olanda, jurămintele lor „feudale" de loialitate nemaifiind de actualitate. O situaţie similară a apărut în 1945, atunci când jurământul personal i-a obligat să acţioneze împotriva *patria*.

putut, în acest caz, să moară pentru dinastie, pentru succesiunea la tron ; sau pentru „Coroană" şi „Demnitatea Regală", dacă ar fi ales totuşi să lupte. Faptul că regele medieval mergea el însuşi la luptă şi îşi mânuia sabia era un lucru de la sine înţeles, cel puţin în Occident. Acest ideal al unui rege luptător era, în ansamblu, necontestat în secolul al XIII-lea. În 1283, regii Napolelui şi Siciliei, Carol de Anjou şi Petru de Aragon, erau gata să-şi rezolve neînţelegerile politice printr-un duel[205]. Juriştii susţineau că omul purtând război pentru binele comun al regatului era şi cel mai demn să ocupe tronul[206]. Poporul francez, în 1308, a considerat de la sine înţeles ca regele său să-şi conducă armata în război *sous le peril de votre vie*[207]. Ar fi uşor să se adauge zeci de alte observaţii similare alese la întâmplare din scrierile umaniştilor[208]. Nu sunt puţini regi războinici în analele Evului Mediu târziu sau ale Renaşterii. De fapt, una dintre discuţiile cele mai interesante din punct de vedere filozofic referitoare la obligaţia regelui de a-şi oferi viaţa *pro patria*, care îmbina argumentele tradiţionale ale secolelor al XIII-lea şi al XIV-lea cu idealuri umaniste a pornit din pana unui autor al Evului Mediu târziu, Enea Silvio Piccolomini, mai târziu papa Pius al II-lea.

Acest umanist învăţat a dedicat împăratului habsburgic Frederic al III-lea, în 1446, un tratat al cărui titlu – *De ortu et auctoritate imperii Romani* – trădează descendenţa sa din literatura politică a secolului precedent[209]. În acest pamflet, Enea Silvio a discutat, alături de alte subiecte, despre războaiele şi urgenţele cu care se putea confrunta un stat. În maniera tradiţională, el a afirmat că în caz de *necessitas* a binelui public, Principele avea dreptul de a confisca proprietatea privată chiar şi a cetăţenilor merituoşi. Principele, spunea el, poate să solicite *ad usum publicum* chiar şi viaţa unui cetăţean, „întrucât noi nu ne naştem doar pentru noi înşine"[210]. El i-a amintit împăratului de bărbaţi şi femei ilustre care, pentru binele unei comunităţi, grup sau popor, fuseseră sacrificaţi şi i-a menţionat în acest context pe Iona şi Arion, romanul Curtius şi grecoaica Ifigenia : *Expedit enim unum hominem mori pro populo*, „Este potrivit ca un om să moară pentru popor"[211]. Influenţa Renaşterii

205. Documentaţia pentru acest duel al regilor a fost rezumată de Johannes Haller, *Das Papsttum : Idee und Wirklichkeit* (Stuttgart, 1953), V, 341 *sq. Cf.* A. Nitschke, în *DA*, XII (1956), 184.
206. Post, *op.cit.*, 284, n. 15.
207. Lizerand, *Dossier*, 88.
208. Vezi, pentru un exemplu timpuriu, Gerbert din Reims, *Ep.* 183 (către Otto al III-lea), ed. J. Havet, *Lettres de Gerbert* (Paris, 1889), 168 : „Et quaenam certe maior in principe gloria [...] quam [...] seipsum pro patria, pro religione, pro suorum reique publicae salute maximis periculis opponere".
209. Aeneas Silvius Piccolomini, *De ortu et auctoritate imperii Romani*, ed. R. Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini* (Fontes rerum Austriacarum, LXVII [Viena, 1912]), 8 *sqq.* ; ed. Gerhard Kallen, *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist* (Stuttgart, 1939), 52 *sqq.*
210. *De ortu*, ed. Wolkan, 18 ; ed. Kallen, 80, 383 *sqq.* : „[...] nempe liberum est imperatori, non solum homini nequam sed etiam viro bono ac de re publica bene merito, proprium agrum, proprias domos propriasque possessiones auferre, si rei publicae necessitas id expostulat". Pentru principiul *Necessitas non habet legem*, vezi c. 11, *De consecr.*, *D.* 1, ed. Friedberg, I, 1297 ; Post, „Public Law", 56. Pentru formula *non nobis solum nati sumus*, vezi Cicero, *De off.*, I, 22 (citându-l pe Platon).
211. *De ortu*, ed. Wolkan, 18 *sq.* ; Kallen, 82, 403 *sqq.*

este reflectată de adunarea pestriţă de figuri clasice şi biblice. Dar apoi Enea Silvio s-a întors la căi mai tradiţionale şi a argumentat :

> Nu trebuie să pară prea greu dacă spunem că, pentru folosul întregului corp, o mână sau un picior, care în stat sunt cetăţenii, trebuie să fie amputate, întrucât *Principele însuşi, capul corpului mistic al respublica, trebuie să îşi sacrifice viaţa* atunci când statul cere aceasta[212].

Observăm că acel „corp mistic al Bisericii, al cărui cap este Christos" a fost înlocuit – ca în scrierile juriştilor – de un „corp mistic al *respublica*, al cărui cap este Principele". Iar Enea Silvio – precum Lucas de Penna înaintea lui – nu a lăsat nici o îndoială asupra paralelei la care se gândea : el a adăugat că Christos s-a sacrificat pe sine, deşi El – întocmai ca împăratul – era un „Principe", *princeps et rector* al Bisericii în fruntea căreia se afla[213]. Enea Silvio a menţionat atât sacrificiul membrelor – picior sau mână –, cât şi sacrificiul capului. Cetăţeanul obişnuit sacrificându-se pentru binele public a devenit, fără îndoială, un martir a cărui *caritas* o imita pe cea a lui Christos. Dar sacrificiul Principelui pentru *corpus mysticum* – statul secular – se compara cu sacrificiul lui Christos într-un mod mai direct şi la un nivel diferit : amândoi şi-au sacrificat vieţile nu doar ca membre, ci şi în calitate de capete ale corpurilor lor mistice.

Aici, în orice caz, paralelismul dintre *corpus mysticum* spiritual şi cel secular, al capului divin al corpului mistic şi al capului său princiar, al sacrificiului de sine pentru comunitatea cerească transcendentală şi al sacrificiului pentru comunitatea terestră – morală şi politică – a ajuns la o anumită concluzie. Nu loialitatea reciprocă dintre senior şi vasal, aşa cum era aceasta prescrisă de obiceiul feudal, era, aici, problema : sacrificiul Principelui era în aceeaşi măsură dedicat *politeia* ca şi cel al lui Christos însuşi.

În discuţiile politico-legale despre sacrificiul *pro patria* al cetăţeanului, ca şi în campania de propagandă patriotică lansată de Filip al IV-lea al Franţei în jurul anului 1300, membrii corpului erau cei cărora, în mod firesc, li se cerea să se expună primejdiei în apărarea regelui şi a ţării. În ceea ce priveşte capul regal şi datoria acestuia de a se sacrifica el însuşi pentru corpul politic, legiştii erau mai puţin elocvenţi. Se pare că au considerat de la sine înţeles faptul că regele avea să ia asupra sa aceleaşi poveri şi riscuri ca şi supuşii săi. Este, aşadar, foarte surprinzător faptul că unul dintre juriştii francezi, Pierre Dubois, a exprimat în mod explicit o opinie contrară. El a afirmat că, în caz de război, regele nu trebuie să se expună pericolului

---

212. *De ortu*, ed. Wolkan, 19 ; Kallen, 82, 418 *sqq.* : „Turpis enim est omnis pars, que suo toto non convenit et semper minus malum tolerandum est, ut evitetur maius ; nec grave videri debet, si pro salute corporis pedem vel manum, ut sunt in re publica cives, dicimus resecandam, cum princeps, qui caput est mystici rei publicae corporis, cum salus communis expostulat, vitam ponere teneatur [...]".

213. *Ibid.* : „Imitandus est enim Christus Jesus, qui [...] ipse quoque, cum esset caput ecclesiae, princeps et rector, ut nobis mortem demeret, voluntariam mortem subivit". Vezi, pentru comparaţii similare, *supra*, nn. 147 (Geoffrey de Monmouth) şi 157 (Henri de Gent).

sau măcar să se alăture armatei sale. Regele, scria Dubois, „trebuia să rămână în ţara sa natală şi să se rezume la a avea urmaşi, la educaţia şi instruirea lor şi la pregătirea armatelor – *ad honorem Dei*"[214]. Cu alte cuvinte, în timp ce cetăţeanul obişnuit era obligat să-şi sacrifice averea şi viaţa *pro patria*, capului politic nu i se cerea acelaşi sacrificiu, ci acesta trebuia să se consacre unei alte ocupaţii patriotice după modelul, cum a adăugat Dubois, unor împăraţi romani sau al hanilor tătari „care stăteau în mijlocul regatelor lor", trimiţându-şi generalii să poarte războiul[215]. Se pare că, pentru Pierre Dubois, folosul regatului era mai presus decât modelul divin.

Se poate ca Pierre Dubois să fi fost oarecum necizelat în exprimarea sa; dar ideea însăşi pe care el o exprimase nu era originală. De fapt, un nou ideal de regalitate se face simţit în mod sporadic în Evul Mediu târziu: Principele care nu lupta el însuşi, ci rămânea acasă, în timp ce generalii îi purtau războaiele. Se poate ca modelul lui Iustinian (dominant, după cum am văzut, în epoca juriştilor) să fi deţinut multă autoritate în această privinţă[216] – el era, poate, unul dintre „împăraţii romani" la care se gândise Pierre Dubois? Nu este imposibil ca tratatul pseudo-aristotelic *De mundo*, care fusese de două ori tradus în latină în cursul secolului al XIII-lea, să poarte o oarecare responsabilitate pentru această nouă viziune a regalităţii. În această lucrare, Marele Rege Persan era înfăţişat ca un antitip al lui Dumnezeu: „invizibil pentru toţi", el stă în palatele sale din Susa sau Ecbatana; „el vede tot şi aude tot" în izolarea sa, căci, cu ajutorul unui iscusit sistem de informaţii, este rapid informat în legătură cu orice eveniment din vastul său imperiu; el acţionează prin intermediul slujbaşilor săi, căci ar fi nepotrivit ca regele să se afle în propria persoană peste tot şi mult mai venerabil şi demn să stea, precum Dumnezeu, în depărtarea regiunii supreme şi totuşi să fie cauza a toate „prin puterea ce se întinde de la rege în toată lumea"[217]. Anumite reflecţii asupra acestui, ca să spunem aşa, „Versailles celest" şi a acestui tip raţional de conducere pot fi găsite în povestea de dragoste filozofică numită *Sidrach*, care era o lectură populară în secolul al XIII-lea. Înţeleptul Sidrach, întrebat de interlocutorul său, un rege fabulos din Levant, dacă regele ar

214. Dubois, *Summaria brevis*, ed. Kämpf, 19, 21 *sqq.*: „[...] remanentes in terra vestra natali liberorum procreacioni, eorum educacioni, instruccioni, exercituum preparacioni vacando – ad honorem Dei [...]". Vezi şi Dubois, *De recuperatione*, c. 119 *sqq.*, ed. Langlois, 111 *sqq.*, unde această doctrină este discutată în întregime. *Cf.* Kämpf, *Pierre Dubois*, 70.

215. *Ibid.*: „Si quis arguat iste modus regendi est alias inauditus [...], respondeo: ymmo legitur nonnullos Romanos imperatores sic quamplura mundi regna et climata gubernasse. Audivi quendam qui cum Tartaris conversatus fuerat, recitare quod rex terre eorum quiescens circa medium regni sui sic mittit ad singulas partes eius pugnans per alios, cum necessitas hoc exposcit".

216. Ne-am putea gândi, de asemenea, la mulţi alţi împăraţi bizantini; între Theodosius I şi Heraclius, nici un împărat nu a plecat personal la război; vezi G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (München, 1940), 60.

217. Ps.-Aristotel, *De mundo*, 398a-b, ed. W.L. Lorimer (Paris, 1933). 83 *sqq.*; pentru două versiuni latine, vezi Lorimer, *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle „De mundo"* (St. Andrews University Publications, XVIII, 1924), 76 *sqq.*, şi ediţia sa finală în: *Aristoteles latinus* (Roma, 1951), XI: 1-2, pp. 42 şi 70; vezi şi schiţa mea, „Invocatio nominis imperatoris", 46 *sq.*, nn. 41 *sqq.*

trebui să meargă la luptă, l-a sfătuit că regele însuşi nu ar trebui să lupte, ci să rămână în spatele armatei sale; căci „dacă armata este pierdută, iar regele scapă, el poate să ridice o altă armată; dar dacă regele este pierdut, atunci totul este pierdut"[218]. Nu ştim dacă Pierre Dubois a fost influenţat de *Sidrach*. Totuşi, ideea unui „rege neluptător" a câştigat treptat teren, deşi Froissart încă menţionează ca pe un lucru paradoxal faptul că regele Carol al V-lea al Franţei, *estans en ses cambres et en ses deduis*, a recucerit tot ceea ce predecesorii săi – *la teste armée et l'espée en la main* – pierduseră pe câmpul de bătălie[219].

Un rege care nu se expunea el însuşi pericolelor războiului cerea în mod implicit supuşilor săi un sacrificiu unilateral. Această idee a sacrificiului unilateral al membrelor corpului politic în favoarea capului a fost dus la extrem în partea scolastică a argumentului. Augustinus Triumphus, un curialist radical (m. 1328), a discutat în lucrarea sa *Despre puterea ecleziastică supremă* şi diverse aspecte juridice legate de problema apelului împotriva papei: putea cineva să facă apel împotriva papei la Dumnezeu? Un apel împotriva papei la Dumnezeu nu era şi un apel împotriva lui Dumnezeu? Exista un apel la Colegiul Cardinalilor? Sau la un Conciliu General? Autorul a respins apelul la un Conciliu General pe temeiul că Dumnezeu şi-a apreciat creaţia ca „foarte bună" (Facerea 1, 31) având în vedere ordinea existentă a lucrurilor; iar „papa era conducătorul şi capul întregului ordin ecleziastic". El a argumentat apoi:

> Întocmai cum acest ordin ar fi răsturnat printr-un apel [la un Conciliu General], tot aşa acest bine ar fi în zadar, căci binele unei armate ar fi inexistent fără binele generalului; iar binele Bisericii ar fi inexistent fără binele papei. Binele generalului este superior celui al întregii armate, iar binele papei superior celui al întregii Biserici[220].

---

218. *Roman de Sidrach*, c. 333, editată de (versiunea italiană din secolul al XIV-lea) Adolfo Bartoli, *Il Libro di Sidrach* (Bologna, 1868), 355 *sq.*; vezi, pentru un rezumat precedat de o excelentă introducere, Ch.-V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge* (Paris, 1911), 180 *sqq.* şi 251. Sidrach nu este deloc „eroic". Totuşi, atunci când declară „Mieux vaut un bon fuir que mauvaise demorée", el nu este cinic, ci pur şi simplu se conformează scolasticilor care apăraseră atât fuga, cât şi rezistenţa (vezi *supra*, nn. 155 *sqq.*, pentru Henri de Gand). Regele, spune Sidrach, nu ar trebui să se afle vreodată în mijlocul luptei, ci doar în ariergarda armatei sale. „Si l'ost est perdu et le seignor eschape, il recoverra .i. autre ost; et se il est perdu, tout est perdu". Acestea sunt locurile la care se pare că se referea Heydte, *Geburtsstunde des souveränen Staates*, 329 *sq.*, n. 31 (care citează „Cod. franc. 24395 der Nationalbibliothek in Paris", fără folio sau capitol din această lucrare voluminoasă). Vezi pentru o atitudine similară şi „Mirror of Princes", scrisă pentru regele Konradin de Petru din Prece (cca 1266-1267), ed. Kloos, „Petrus de Prece und Konradin", *QFiAB*, XXXIV (1954), 107, §14, şi 108.

219. Froissart, *Chroniques*, II, c. 87, ed. Gaston Raynaud (Paris, 1894), IX, 127; vezi şi Christine de Pisan, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, ed. S. Solente (Paris, 1936), 131, care menţionează faptul că regele Carol al V-lea a avut succes în campaniile sale *non obstant n'y alast en personne*. *Cf.* Heydte, *op.cit.*, 334, n. 42. În treacăt fie spus, Carol al V-lea deţinea câteva copii din *Sidrach*; vezi Langlois, *op.cit.*, 180, n. 1.

220. Augustinus de Ancona, *De summa potestate ecclesiastica*, I, qu. vi, ad 6 (Augsburg, Johannes Schüssler, 1483). fol. 66r-v (titlul obişnuit este *Summa de potestate ecclesiastica*; dar incunabulul Bibliotecii Congresului, pe care dr. Schafer Williams l-a cercetat cu

Aici, capul, ca să spunem aşa, a devorat întregul corp mistic. Ceea ce conta nu era *corpus Ecclesiae*, ci *caput Ecclesiae*, ca şi când viaţa însăşi sau continuitatea vieţii stăteau în capul singur, şi nu în cap şi membre împreună.

Este plauzibil să se presupună că în spatele curioaselor afirmaţii ale lui Pierre Dubois şi Augustinus Triumphus se afla o problemă de continuitate ţinând de „cap". În cazul lui Dubois, era în mod evident vorba despre continuitatea dinastiei care, pentru binele întregului corp politic, apărea ca fiind mai importantă decât expunerea regelui la riscurile războiului. În cazul lui Augustinus Triumphus, problema continuităţii este mai dificil de descâlcit. Afirmaţia lui stranie a fost cauzată de un pasaj interpretat şi aplicat greşit din *Metafizica*, în care Aristotel investiga natura „binelui" : binele consta, în mod imanent, dintr-un aranjament ordonat al părţilor alcătuind întregul sau exista, în mod transcendental, ca un lucru separat şi independent, dincolo de întreg ? Aristotel a decis că binele exista probabil în ambele sensuri, după cum era ilustrat, ca exemplu, de către o armată.

> Căci eficienţa oricărei armate constă în parte în propria sa ordine şi, în parte, în general ; în linii mari, totuşi, în ultimul, pentru că generalul nu depinde de ordinea armatei, dar ordinea depinde de el[221].

Aristotel, desigur, nu spunea că întreaga armată putea să piară pentru binele generalului. Dar este evident că analogia lui putea fi interpretată cu uşurinţă într-un sens ierarhic şi teleologic. Aceasta fusese tendinţa lui Toma din Aquino, care, totuşi, a subliniat că „generalul" însuşi nu era scopul în sine : ordinea armatei exista pentru „împlinirea binelui generalului" doar în măsura în care servea la „împlinirea dorinţei generalului de a obţine victoria"[222]. Şi, cu o altă ocazie, el a lămurit încă o dată că

---

amabilitate pentru mine, are un titlu diferit). Autorul discută diverse posibilităţi de a face apel împotriva papei („Primo : Utrum a papa possit appellari ad Deum. Secundo : Utrum a papa appellare ad Deum sit appellare contra Deum" etc.). A şasea întrebare este „Utrum a papa possit appellari ad concilium generale", la care remarcă : „[...] Vidit deus cuncta que fecerat, et erant valde bona. Omnia a deo producta bona quidem erant in se ; sed valde bona propter ordinem quem ad invicem retinent, cum ergo totius ecclesiastici ordinis dux et caput sit ipse papa ; sicut per appellationem tolleretur talis ordo, ita tolleretur tale bonum, quia cum bonum exercitus non sit nisi propter bonum ducis, et bonum ecclesie non nisi propter bonum pape. Maius bonum est bonum duris quam totius exercitus ; et bonum pape maius quam totius ecclesie". *Cf.* G. de Lagarde, „Individualisme et corporatisme au moyen âge", *L'Organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 2ème sér., XLIV ; Leuven, 1937), II, 42, n. 3. Vezi şi Gierke, *Gen.R.*, III, 596, n. 214.

221. Aristotel, *Metaph.*, 1075a, 12-17 (XII, 10, 1-2) ; vezi, pentru versiunea latină, Toma din Aquino, *In Metaph.*, ed. Cathala şi Spiazzi (Torino, 1950), 611, §1102 *sq.*

222. Toma din Aquino, *In Metaph.*, §§2627 *sqq.*, ed. Cathala şi Spiazzi, p. 612 ; vezi, în special, §2630 : „Sicut videmus in exercitu : nam bonum exercitus est et in ipso, ordine exercitus et in duce qui exercitui praesidet : sed magis est bonum exercitus in duce quara in ordine : quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem : ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem ; non

„generalul" era el însuşi un scop tot atât de puţin ca şi un înger mediator, întrucât binele suprem nu era altul decât Dumnezeu[223].

Augustinus Triumphus pare să se fi clătinat în acest punct: în pofida avertismentelor lui Toma din Aquino, el a confundat în mod evident *vicarius Christi* cu Acela al cărui vicar era papa, dând astfel impresia că papa (sau „îngerul" lui Toma din Aquino) era binele suprem – şi deci etern – al Bisericii vizibile. Continuitatea, în acest caz, trebuia să fie căutată în *supremum bonum*, considerat, pe drept sau nu, a fi actualizat în persoana papei şi, prin urmare, justificând sacrificiul unilateral al membrelor pentru cap, fie el înger sau papă în general. Cu alte cuvinte, un martiriu pentru capul singur era într-adevăr justificat atâta timp cât *caput corporis mystici* era Christos însuşi, care nu era un simplu om muritor, ci cel care împărţea întru veşnicie şi nemurire tronul lui Dumnezeu: el era, cum spunea Toma din Aquino[224],

---

autem, e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis". În paragraful următor (2631), Toma din Aquino face ca ordinea universului să se raporteze la *primum movens*: „Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem [...]". Augustinus Triumphus, prin urmare, a stabilit pur şi simplu ecuaţia: *primum movens* = *papa*; de asemenea, el a lăsat *bonum*, vag şi nedefinit („binele în general" spre deosebire de „binele generalului"). Dante, care citează pasajul în *Monarchia*, I, 6, 2, îl urmează pe Toma din Aquino (*cf. Convivio*, IV, 4, 5). Vezi nota următoare.

223. Toma din Aquino menţionează pasajul de câteva ori; vezi, *e.g.*, *Summa theol.*, I, qu. 103, art. 2, ad 3: „[...] finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi; hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII. Metaphys". Toma din Aquino pur şi simplu îl parafrazează pe Aristotel, dar întrucât el spune că ordinea unei armate este îndreptată „către general", el nu susţine că întreaga armată are o valoare redusă în comparaţie cu generalul. El este mai clar în răspunsul la o propoziţie (*Summa theol.*, I-II, qu. 5, art. 6), în care generalul aristotelian este comparat cu un înger, unde: „Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturae, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus – unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum quod est extra universum – primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem [!], ut dicitur XII. Metaphys.: sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem [...]". Prin urmare, propoziţia îl consideră, precum Augustinus Triumphus, pe general sau înger ca *finis*. Toma din Aquino răspunde foarte logic că de arta cârmaciului care conduce corabia depinde folosinţa acelei corăbii pentru care aceasta fusese construită, întocmai precum comentariul său la *Metafizica* afirma că scopul final al ordinii unei armate este victoria prin intermediul meşteşugului generalului şi, prin urmare, poate să tragă cu uşurinţă concluzia: „Sic igitur in ordine universi homo quidem adiuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem [...]; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem qui est Deus". Metaforele lui Toma din Aquino arată clar cât de lipsit de sens ar fi, *e.g.*, să se spună că „binele cârmaciului este superior binelui întregii corăbii". Totuşi, pe de altă parte, un curialist precum Augustinus Triumphus putea cu uşurinţă să derive din fraza *propter bonum ducis* cuprinzătoarea afirmaţie cum că „binele papei este superior celui al întregii Biserici", care, ca să nu spunem mai mult, poate fi greşit înţeles şi să apară şi ca nearistotelian, şi necreştin – fără a mai menţiona că nu dovedeşte nimic în privinţa unui apel împotriva papei la un conciliu general. Problema, totuşi, este complicată şi nu se poate face aici nimic mai mult decât să se indice cum ar fi putut Augustinus Triumphus să ajungă la această afirmaţie uimitoare.

224. *Summa theol.*, III, qu. 8, art. 6 (resp.).

capul Bisericii *secundum omne tempus*, în timp ce papa, un om muritor obişnuit, era capul doar al Bisericii (vizibile) *secundum determinatum tempus*, neavând nici o pretenţie la acea eternitate sau continuitate care caracteriza capul etern al unui *corpus mysticum* etern.

Existau, fără îndoială, anumite impasuri în doctrinele organologice: ele ar fi putut să sugereze o continuitate a corpului politic sau a celui mistic, dar nu o continuitate a capului singur; şi totuşi era destul de obişnuit să se afirme că, întocmai precum în corpul natural, fiecare membru era dator să apere capul[225]. Acest impas trebuie avut în vedere, întrucât tocmai prin această scăpare am putea fi conduşi la miezul chestiunii şi la esenţa problemei a cărei natură va fi mai clar recunoscută de îndată ce rezultatele investigaţiei noastre vor fi adunate.

La începutul acestui capitol (p. 180), s-a pus întrebarea dacă au existat inter-relaţii între *corpus mysticum* al Bisericii şi noile organizări politice seculare. Această întrebare poate să primească acum un răspuns afirmativ: ideea lui *corpus mysticum* a fost indiscutabil transferată şi aplicată entităţilor politice, indiferent dacă a fost folosită denumirea ecleziogică însăşi sau au fost preferate echivalente mai specifice precum aristotelicul *corpus morale et politicum* sau mai emoţionalul *patria*. Existau numeroase fire care alcătuiau noul model: teologic, juridic, filozofic, umanist; iar transferul ideologiilor Romei sau ale Imperiului către monarhiile teritoriale nu a fost cu nimic mai puţin important decât aplicarea gândirii religioase. În faza mai timpurie, totuşi, principalele conţinuturi ale venerării *pro patria* au fost derivate dintr-un univers de gândire care era religios într-un sens larg; iar cauza principală a acestei devoţiuni a fost faptul că, la un anumit moment în istorie, statul a apărut ca un *corpus mysticum* comparabil cu Biserica. Aşadar, *pro patria mori*, moartea pentru binele acestui corp mistico-politic avea sens; a căpătat un înţeles, întrucât era considerată egală în ceea ce priveşte valoarea şi consecinţele cu moartea pentru credinţa creştină, pentru Biserică sau pentru Ţara Sfântă. Dacă, într-adevăr, fiecare creştin „care trăieşte în corpul Bisericii este dator să se ridice în apărarea acestui corp", atunci era o concluzie simplă şi directă să se susţină că fiecare francez care trăia în corpul Franţei era dator să se ridice în apărarea acestui corp naţional[226]. Prin analogie, aşadar, moartea pentru corpul politic sau *patria* era văzută într-o perspectivă cu adevărat religioasă şi era înţeleasă în mod religios chiar şi fără eroizarea clasică şi amplificarea umanistă ulterioară. Era un sacrificiu cu atât mai demn de oferit cu cât era făcut pentru binele unui corp moral şi politic care îşi preţuia propriile valori eterne şi atinsese propria autonomie morală şi etică alături de *corpus mysticum* al Bisericii.

Mult mai dificil este să se răspundă la întrebarea ridicată simultan: dacă sau nu conceptul de *duplex corpus Christi*, cele „două corpuri ale lui Christos", a avut vreo influenţă asupra ideii de „două corpuri ale regelui". Principiul celor două corpuri

225. Vezi, *e.g.*, *supra*, n. 194.

226. Dupuy, *Histoire du différend*, 243 *sq.*, §§26, 27, 29; *cf.* 586 şi *passim*. Nu doar regii şi cavalerii, ci fiecare creştin trebuia să se ridice ca membru al lui *corpus Ecclesiae* în apărarea şi conservarea Bisericii.

(nu „naturi") ale lui Christos – corpurile sale natural şi mistic sau individual şi colectiv – pivotau desigur în jurul concepţiei organic-corporative a Bisericii. Dacă Biserica în calitate de *corpus Christi* era o noţiune mergând înapoi în timp până la Sfântul Pavel, Biserica în calitate de *corpus Christi mysticum* era un concept de dată mai recentă, care dobândise conotaţii juridice în secolul al XIII-lea. Şi-a găsit ideea dublării – „Un trup al lui Christos care este El însuşi şi un alt trup căruia îi este cap"[227] – echivalentul în sfera seculară atunci când *corpus reipublicae mysticum* a prins viaţă?

La prima vedere, am putea fi tentaţi să căutăm aici soluţia întregii probleme a celor două corpuri ale regelui. Analogiile construite de juriştii şi filozofi erau într-adevăr numeroase: Principele, fiind cap al corpului mistic al statului, iar uneori chiar însuşi acel corp, constituia o paralelă a lui Christos, care era atât cap al corpului mistic al Bisericii, cât şi însuşi acel corp; de asemenea, la fel cum Christos îşi dăduse viaţa pentru acel trup corporativ, tot astfel şi Principele era dator să-şi sacrifice viaţa pentru binele public. Ne-am putea, de asemenea, aminti persistenţa acestor analogii: sinucigaşul comitea un act de trădare nu doar pentru că acţiona împotriva Naturii şi a lui Dumnezeu, ci şi (după cum arătau juriştii tudorieni) împotriva Regelui „prin faptul că el [Regele] a pierdut un supus, şi el fiind Capul, a pierdut unul dintre membrele sale mistice"[228]. *Obiter* ar putea fi menţionat că, în conformitate cu *Etica nicomahică*, sinucigaşul nu îşi făcea un rău sieşi sau altei persoane, ci făcea un rău *polis*-ului, statului – în limbajul creştin: *corpus mysticum* sau capul acestuia[229]. Probabil nu ar fi foarte dificil să se adune mai mult material care să facă încă şi mai izbitor paralelismul dintre capul spiritual al lui *corpus mysticum* şi capul secular al lui *corpus politicum*. De ce, atunci, să nu deducem din *duplex corpus Christi* un *duplex corpus regis* şi să lăsăm toată problema să rămână astfel?

Gândindu-ne mai bine, însă, pare mai puţin probabil că acea concepţie organică a binelui public, deşi altfel foarte eficientă, a dus, *per se*, la o teorie a „celor două corpuri ale regelui" sau, cu alte cuvinte, la echivalentul secular al celor „două corpuri" ale lui Christos. Mai întâi, deoarece sursele noastre nu susţin această

227. Grigore din Bergamo, *De veritate*, c. 18, ed. Hurter, 75 *sq.*; vezi *supra*, n. 15.

228. *Supra*, cap. I, n. 21.

229. *Etica nicom.*, 1138a, 9 *sqq.* (v, 15); vezi, pentru versiunea latină, Toma din Aquino, *In Ethic. ad Nicom.*, ed. Spiazzi (Torino, 1949), 300, §§781 *sqq.*, şi, de asemenea, comentariul lui Toma din Aquino, 301, §1094: „Sed considerandum est cui iniustum facit. Facit enim iniustum civitati quam privat uno cive, sive non facit iniustum sibiipsi". *Cf.* R. Hirzel, „Der Selbstmord", *Archiv für Religionswissenschaft*, XI (1908), 271; Hamburg, *Morals and Law*, 80 *sq.* În conformitate cu dreptul roman (*D.* 48, 21, 3), confiscarea proprietăţii şi dezmoştenirea urmaşilor erau consecinţa unei sinucideri, dacă fapta era comisă pentru a scăpa de vreo pedeapsă; altfel, sinuciderea nu se pedepsea. În Anglia, sinuciderea era considerată o felonie (*felo de se*) şi se pedepsea, deşi Bracton înclina să urmeze practica din dreptul roman; vezi Güterbock, 170; Pollock şi Maitland, II, 488. Între concepţia statului ca „trup politic" şi interpretarea sinuciderii ca o felonie există o legătură care, totuşi, mai are nevoie de clarificări suplimentare; vezi *supra*, n. 194 (cel care se ridică împotriva Principelui şi a corpului politic comite o sinucidere); de asemenea, *„Pro patria mori"*, 491, n. 62.

afirmaţie: nu găsim nicăieri, doar pe baza concepţiei organice a statului, ideea conform căreia regele în calitate de cap al corpului politic are două corpuri[230]. Şi nici nu există vreun motiv pentru care ar trebui. Regele Filip al IV-lea al Franţei era cap al corpului politic al Franţei în calitate de om natural, şi precum orice cetăţean francez el era doar o parte, deşi cea mai preeminentă, a acelui corp. Dreptul Canonic, este adevărat, a făcut o distincţie clară între episcop şi capitul: fiecare era considerat a reprezenta un *corpus separatum*, chiar dacă, în alte privinţe, episcopul şi capitulul formau împreună un singur corp al cărui cap era episcopul[231]. Dar acest principiu presupunea altceva decât doctrine organologice, iar teoreticienii statului secular nu par să fi privit capul statului ca pe un *corpus separatum*; din contră, ei nu erau dispuşi să separe membrele de cap sau viceversa, iar ideea unităţii organice a capului şi a membrelor era prea puternică pentru a permite o separare a unuia de celelalte[232]. Faptul că regele putea să apară în două capacităţi diferite – adică, în calitate de senior feudal şi de cap al întregului corp politic – a fost arătat şi mai înainte: moartea *pro rege et patria* ar sugera acest aspect dublu al autorităţii regale. Dar această dublură nu are o analogie în corpurile natural şi mistic al lui Christos. Căci ce ar fi însemnat sau ce s-ar fi câştigat dacă s-ar fi creat o formulă analogă, afirmând: „Există un corp al regelui care este el însuşi şi un alt corp căruia îi este cap?". Ar fi fost o definiţie fără nici o consecinţă sau obligaţie, care nu ar fi însemnat nimic.

Un alt posibil argument poate fi rapid înlăturat: statul în calitate de *persona ficta*, o personificare abstractă dincolo de membrii săi. Este adevărat, Biserica era definită ocazional de către Toma din Aquino ca *persona mystica*[233]. Acest termen discutabil ne-ar da dreptul însă să înţelegem în acelaşi fel şi statul ca pe o *persona politica et moralis*? Termenul nu pare să-i treacă prin minte cuiva; căci statul, în jurul anului 1300, nu era o „persoană fictivă", ci un întreg organic şi organologic. El nu exista separat de membrii săi. Iar „statul" nu era nici o fiinţă superioară în sine, dincolo de capul şi membrele sale sau dincolo de valorile morale şi de Lege[234]. Ca să o spunem succint, *regnum* sau *patria* nu erau „personificate" – ele erau „corporalizate". În primul rând, tocmai pentru că statul putea fi conceput ca un „corp" se putea astfel construi analogia cu corpul mistic al Bisericii. Paralela pivota în jurul cuvântului *corpus*, şi nu în jurul cuvântului *persona*, tot aşa cum teologii reflectau asupra lui *duplex corpus Christi*, şi nu asupra a *duplex persona Christi* – care ar fi fost un nestorianism, în orice caz. Într-o manieră asemănătoare, juriştii tudorieni

230. Baldus, desigur, a făcut distincţia între o *persona personalis* şi *persona idealis*, iar alţi jurişti au atribuit şi ei judecătorului o *duplex persona* (vezi *infra*, cap. VII, nn. 275, 397, 422); dar, în toate aceste cazuri, concepţia organicistă a fost eclipsată de teoria corporativă. Seneca, *Ep.* 85, 35, vorbeşte despre cele două persoane ale cârmaciului (*Duas personas habet gubernator*), căci el este atât pasager, cât şi stăpân al unei corăbii; dar acest pasaj, deşi cunoscut, a fost folosit ca referinţă doar de către juriştii foarte târzii; vezi Vassalli, „Fisco", 205 *sqq.*

231. Gierke, *Gen.R.*, III, 266 *sqq.*; vezi şi Post, „Two Laws", 425, n. 35.

232. Wilkinson, în *Speculum*, XIX (1944), 460, n. 4; *supra*, n. 115.

233. *Supra*, n. 24.

234. *Cf.* Post, „Public Law", 45 *sq.*; „Two Laws", 422.

vorbeau despre „cele două corpuri ale regelui", şi nu despre „cele două persoane ale regelui" – deşi uneori puteau greşi. Terminologia însăşi ar trebui să ne împiedice să dăm la o parte cu uşurinţă vechea unicitate organică a capului şi membrelor în corpul politic şi să o înlocuim necugetat cu o abstracţie a unui stat personificat[235].

Căutarea noastră laborioasă a relaţiilor dintre *corpora mystica* a Bisericii şi statului nu se va dovedi totuşi inutilă de îndată ce vom schimba întrebarea. În loc să ne referim la trăsăturile transferate de la spiritual la secular, ar trebui să ne întrebăm în ce privinţă conceptul „celor două corpuri ale lui Christos" nu a putut fi transferat sau măcar aplicat capului corpului mistic al statului? Unde era punctul slab al acestei analogii?

Răspunsul va fi suficient de simplu de îndată ce recunoaştem că problema principală implicată de această chestiune este, poate, o problemă care ţine de Timp. Capul corpului mistic al Bisericii era etern, întrucât Christos era atât Dumnezeu, cât şi om. Propria lui eternitate, aşadar, conferea corpului său mistic valoarea eternităţii sau mai degrabă a atemporalităţii. Din contră, regele în calitate de cap al corpului politic era un muritor obişnuit: el putea să moară şi murea şi nu era etern. Cu alte cuvinte, înainte ca regele să poată reprezenta (precum în limbajul juriştilor tudorieni) acea fiinţă stranie care, întocmai precum îngerii, era nemuritoare, invizibilă, omniprezentă, niciodată copil, niciodată bolnavă şi niciodată senilă, el trebuia fie să înceteze a mai fi muritor, fie să obţină cumva valoarea imortalităţii: eternitatea pe care Christos, în limbajul teologiei, o deţinea „prin natură", trebuia să ajungă la rege dintr-o altă sursă. Fără un *character aeternitatis*, el nu putea să posede *character angelicus*, iar fără o valoare inerentă de eternitate nu putea să aibă „două corpuri" sau un super-corp distinct de corpul său natural şi muritor.

Indiscutabil, Graţia, precum şi Justiţia şi Legea rămâneau valori ale eternităţii care nu erau uşor de omis, ele cooperând la construirea continuităţii noilor monarhii; căci ideea conducerii „prin Graţia lui Dumnezeu" a căpătat o nouă viaţă în ideologiile dinastice, iar continuitatea unei Justiţii care „nu moare niciodată" a jucat un rol major în ceea ce priveşte continuitatea Coroanei. Dar valoarea imortalităţii sau a continuităţii pe baza căreia noua conducere a *politeia* avea să prospere era investită în *universitas* „care nu moare niciodată", în perpetuitatea unui popor, a structurii politice sau a *patria* nemuritoare, de care regele individual putea fi cu uşurinţă separat, dar nu şi Dinastia, Coroana şi Demnitatea Regală.

---

235. Pentru noţiunea de „Stat", vezi Post, „Two Laws", 420 *sqq.*, n. 8. Comentariul lui Toma din Aquino la *Politica* lui Aristotel ar trebui înţeles în acest context. El foloseşte *status* într-o manieră descriptivă, fără nici o conotaţie abstractă, *e.g.*, §§393-398, ed. Spiazzi, 139 *sq.*, unde *status popularis* (Democraţia), *status paucorum* (Oligarhia), *status optimatum* (Aristocraţia) sunt mereu menţionate. Vezi şi §414, p. 147, unde Petru din Auvergne (continuatorul lui Toma din Aquino) aduce aceste diverse *status* în rând cu *regnum*, deşi întotdeauna cu referire la forma de guvernământ. Cu alte cuvinte, *status* nu are înţelesul de „bunăstare" (*bonus status regni*, *ecclesiae* etc.), nici, bineînţeles, pe cel de „stări" (deşi această noţiune a devenit curentă tot atunci) şi nici pe cel de stat în sens abstract. El înseamnă „guvernare", *status publicus* al comunităţii care – mai târziu, este adevărat – a ajuns să însemne „Statul".

Capitolul VI

Despre continuitate şi corporaţii

1. Continuitate

Neîndoielnic, conceptul celor „două corpuri ale regelui" ascundea o problemă de continuitate. Acest lucru era mai puţin evident sau poate doar mai bine camuflat în Evul Mediu timpuriu. Dar problema cu adevărat esenţială s-a manifestat şi a fost coerent formulată atunci când, ca rezultat al receptării doctrinei aristotelice a „eternităţii lumii" şi a interpretării ei averroiste mai radicale, chestiunea continuităţii perpetue însăşi a devenit o problemă filozofică de prim ordin.

Revirimentul doctrinei eternităţii lumii, care a captivat minţile occidentale după mijlocul secolului al XIII-lea[1], a coincis cu tendinţe analoge, chiar dacă independente, spre „continuitate" în sferele constituţională şi legal-politică. Căci ar fi o greşeală să se presupună că noul principiu filozofic a produs, a cauzat sau a creat o convingere nouă în continuitatea perpetuă a corpurilor politice. În orice caz, factorii cronologici ar înlătura o asemenea ipoteză pentru că evoluţia spre continuitate în domeniile dreptului şi politicii era deja în plin avânt înainte ca vreo influenţă a noii filozofii să se facă simţită. Ca de obicei, practica a precedat teoria, dar practica existentă a făcut minţile cu atât mai receptive pentru o nouă teorie. Cu toate acestea, simultaneitatea nu implică şi cauzalitate şi tot ce se poate spune este că filozofia care apără continuumul infinit al Timpului şi-a făcut apariţia ca un fenomen concomitent al unor tendinţe înrudite din alte domenii; altfel spus, terenul era straniu de bine pregătit să îşi însuşească o doctrină care, oricum, justifica şi confirma ceea ce se credea sau se făcea în orice caz şi, prin urmare, intensifica şi accelera condiţiile existente; în fine, se poate spune că ambele fire – teoria filozofico-scolastică şi practica politico-legală – au influenţat împreună, în mod decisiv, modelul general al gândirii politice şi sociale occidentale în perioada ei de formare.

Cu toate aceste restricţii, ar fi totuşi impardonabil să ignorăm impactul noilor tendinţe în filozofie, pentru că o asemenea neglijenţă ar diminua capacitatea noastră de a înţelege mai profund fenomenele corespondente din alte sectoare ale gândirii – constituţional, juridic sau politic. Disputele aprinse dintre filozofi şi teologi în

1. Frederic al II-lea îi solicitase deja lui Ibn Sabin dovezile pentru eternitatea lumii; vezi *Erg.Bd.*, 102, 152.

legătură cu înţelesul şi efectele unei continuităţi infinite au contribuit, ca să spunem doar atât, la articularea unor fenomene care fuseseră anterior dificil de exprimat sau nu fuseseră deloc exprimate pentru că nu penetraseră conştiinţa. Ca rezultat al redescoperii lui Aristotel, extremiştii averroişti, aristoteliştii moderaţi şi anti-aristoteliştii au fost nevoiţi să îşi prezinte argumentele pentru şi împotriva eternităţii lumii. Simplul fapt că definiţiile continuităţii, duratei, perpetuităţii, perenităţii, veşniciei şi ale altor noţiuni înrudite au constituit în repetate rânduri teme de discuţie şi de divergenţe pare suficient de grăitor: dezvăluie istoricului că un lucru care era înainte stabil şi aşezat a devenit instabil şi haotic – sau chiar discutabil – şi că avea loc o schimbare importantă pe teritoriul Timpului şi în ceea ce priveşte relaţia omului cu Timpul.

În vreme ce aspectele filozofice ale acestei schimbări au fost frecvent studiate şi sunt suficient de cunoscute, implicaţiile istorice ale acestei noi atitudini faţă de Timp, greu de fundamentat, nu prea au fost cercetate[2]. Totuşi, o nouă abordare faţă de timp şi o nouă concepţie a naturii Timpului trebuie privite nu doar ca un factor filozofic, ci şi ca unul istoric de mare importanţă. Noua percepţie a Timpului, care a ieşit atunci la suprafaţă, a devenit de fapt unul dintre cele mai puternice mijloace prin care gândirea occidentală a fost transformată şi revitalizată la sfârşitul Evului Mediu şi se pare că încă influenţează cu o vigoare nepotolită gândirea modernă. Până la urmă (ca să menţionăm doar un singur lucru), filozofia optimistă a progresului nelimitat, pe care generaţiile dinaintea celor două războaie mondiale au considerat-o demnă de preţuit, şi-a avut rădăcinile şi premisele în acele schimbări intelectuale care înflăcăraseră secolul al XIII-lea – o înflăcărare nu mai puţin profundă decât cea produsă de lupta dintre imperiu şi papalitate sau dintre puterile seculară şi spirituală în general.

Aevum

Marea criză în abordarea timpului de către om, până atunci în stare latentă, a izbucnit când a fost recuperată din filozofia aristotelică doctrina continuităţii increate şi infinite a lumii. Acest principiu a dat lovitura de graţie supremaţiei conceptelor augustiniene tradiţionale ale Timpului şi Eternităţii. Sub influenţa învăţăturilor Sfântului Augustin, Timpul avusese o reputaţie negativă, mai degrabă decât una pozitivă. Timpul, *tempus*, era un exponent al provizoratului; el semnifica fragilitatea lumii prezente şi a tuturor lucrurilor temporale şi purta stigmatul perisabilului. Timpul, despărţit în mod riguros de Eternitate, avea un rang inferior. Căci, dacă

2. Vezi, totuşi, Hans Baron, „A Sociological Interpretation of the Early Renaissance in Florence", *South Atlantic Quarterly*, XXXVIII (1939), 436 *sqq.*, care a atras atenţia asupra tendinţei opuse de a reevalua Timpul: valoarea Timpului. E posibil să existe şi alţi istorici care au făcut observaţii ocazionale pe această temă; în ansamblu însă este surprinzător cât de rar a fost considerat drept un factor istoric decisiv în numeroasele studii asupra genezei statului şi economiei moderne elementul Timp.

Eternitatea lui Dumnezeu era concepută ca un Acum-şi-Mereu fără Timp, Timpul trecător conţinea toată slăbiciunea momentului evanescent. După cum arătase Sfântul Augustin într-unul dintre cele mai faimoase pasaje din *Confesiuni*[3], Timpul – precum soarele şi luna, plantele, animalele şi omul – fusese creat. Fusese creat nu înainte, ci împreună cu lumea tranzitorie ca un scurt interval care, întocmai ca o alee înfundată, era condamnat să aibă un sfârşit abrupt în orice moment, tot aşa cum întreaga lume creată putea fi copleşită în orice moment de Sfârşitul Lumii. Timpul era finit. El nu acoperea mai mult decât perioada de la primele ore ale Creaţiei şi până la Ziua Judecăţii, iar cuvinte precum *temporalis* şi *saecularis*, indicând, ca să spunem aşa, degradarea morală a Timpului, aveau sarcina să exprime doar brevitatea singurei vieţi relativ importante a acestei lumi şi apropierea morţii în cadrul său.

Validitatea învăţăturilor augustiniene privind Timpul şi Eternitatea şi premisele fundamentale ale credinţei creştine au fost amplu criticate de către averroiştii care au condus aristotelismul la concluzii cuprinzătoare, dar chiar şi un aristotelian moderat precum Toma din Aquino trebuia să admită măcar potenţialitatea unei lumi fără început[4]. În lunga listă a acelor *errores condemnati* pe care autorităţile Bisericii o alcătuiseră pentru a stopa epidemia averroistă, principiul „eternităţii lumii" a ocupat un loc principal. Biserica a declarat că e o eroare să se susţină că mişcarea nu avea nici un început; că Timpul era etern; că cerurile nu au fost create; că nu va avea loc nici o înviere a morţilor; că generarea şi degradarea se succedau una alteia fără un început sau un sfârşit; că nu exista un prim om şi că nu va exista niciodată un ultim om; că întotdeauna fusese şi mereu avea să fie un neam omenesc şi o naştere a omului din om şi multe alte maxime similare sau înrudite[5]. Toate

3. Augustin, *Confessions*, XI [trad. în rom. de Eugen Munteanu, Sf. Augustin, *Confesiuni*, Nemira, Bucureşti, 2010 – *n.tr.*]. Literatura cu privire la creştinism şi Timp este aproape infinită, iar fluxul a crescut constant în ultimii ani; vezi, *e.g.*, J. Baudry, *Le problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde* (Paris, 1931); Jean Guitton, *Le temps et l'éternité selon Plotin et saint Augustin* (Paris, 1933); Oscar Cullman, *Christus und die Zeit* (Zollikon-Zürich, 1948); Henri Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (Montréal, 1950); şi, pentru o scurtă analiză bibliografică a publicaţiilor mai recente, „The Christian Philosophy of History", *Theological Studies*, XIII (1952), 419 *sqq.* În general, vezi utilul studiu al lui Frank Herbert Brabant, *Time and Eternity in Christian Thought* (Bampton Lectures, 1936; Londra, 1937).
4. Vezi faimosul pasaj din *Summa theol.*, I, qu. 46, art. 2: „Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest".
5. Cea mai bine cunoscută este lunga listă de 219 erori realizată de episcopul Étienne Tempier din Paris (1277) şi publicată de H. Denifle, „Chartularium Universitatis Parisiensis" (Paris, 1889), I, 544 *sqq.*; dar au fost publicate multe alte liste; vezi J. Koch, „Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329", *Mélanges Mandonnet* (Paris, 1930), II, 305-329. Aceste liste erau, de fapt, cea mai bună propagandă pentru averroism, întrucât ele concentrau cele mai dificile probleme în sloganuri uşor de reprezentat. Nu este necesară aici o bibliografie referitoare la averroism, dar Martin Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (Sitz.Ber., München, 1931, nr. 2), lucrarea sa *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitz.Ber., München, 1934, nr. 2), precum şi studiile reunite în *Mittelalterliches Geistesleben* (în special vol. II [München, 1936]) ar putea

erorile condamnate erau îndreptate în aceeaşi direcţie: toate afirmau că nu exista nici Creaţie şi nici o Zi a Judecăţii, că, prin degradare şi generare, dispunerea lumii se putea schimba, dar că însăşi lumea prezentă era permanentă prin legile naturii şi că Timpul era infinit, un continuum de momente succesive curgând perpetuu din nesfârşire în nesfârşire[6]. *Tempus*, intervalul limitat al Timpului terestru, şi-a pierdut astfel fragilitatea şi limitarea, iar caracterul său s-a schimbat şi din punct de vedere moral: Timpul nu mai apărea în mod predominant ca un simbol al caducităţii, al Morţii; pentru averroişti, Timpul a devenit un element dătător de viaţă, un simbol al duratei nesfârşite, al Vieţii.

Desigur, nu viaţa individuală era nemuritoare, ci viaţa genurilor şi a speciilor pe care individul muritor le reprezenta. Timpul a devenit acum un simbol al continuităţii eterne şi al imortalităţii marelui colectiv numit rasa umană, al speciei omului, al puterilor germinale, al forţelor germinaţiei. Prin intermediul legăturii sale cu ideile progresului ştiinţific şi religios[7], a dobândit o valoare etică atunci când s-a admis că „fiica Timpului era Adevărul"[8]. În fine, continuitatea nelimitată a rasei umane înseşi a conferit un nou înţeles multor lucruri. A dat un sens, de exemplu, setei de glorie

---

fi menţionate ca un punct de reper al erudiţiei în ceea ce priveşte aristotelismul medieval din ultimele decenii. Ar trebui totuşi atrasă atenţia asupra tratatului recent descoperit al lui Boethius din Dacia, ed. Géza Sajó, *Un traité recemment découvert de Boèce de Dacie „De mundi aeternitate", texte inédit avec une introduction critique* (Budapesta, 1954).

6. Respingând principiile aristotelice privind infinitatea Timpului şi imposibilitatea unui vid spaţial, episcopul Tempier a fost, în mod straniu, silit să apere posibilitatea unei pluralităţi a lumilor; vezi Alexander Koyré, „La vide et l'espace infini au XIV[e] siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XXIV (1949), 45-91. Problema materiei primordiale a fost discutată în secolul al XII-lea într-o manieră savantă; vezi Heinrich Flatten, „Die primordialis materia in der Schule von Chartres", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XL (1931), 58-65.

7. Problema progresului în secolul al XIII-lea va fi discutată separat pe o bază mai largă şi în alt context. Pentru aspectul religios al problemei, care este inseparabil de doctrinele lui Gioacchino da Fiore şi ale spiritualiştilor, vezi Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis* (Stuttgart, 1934), 265 *sqq.* şi *passim*; literatura tot mai numeroasă referitoare la Gioacchino (vezi Herbert Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore* [Marburg, 1950]) ia în considerare arareori şi ideea progresului ca o implicaţie a doctrinelor spiritualiste. Ideea ştiinţifică de progres, stimulată foarte puternic de Priscian, *Institutiones grammaticae*, I, 1 (vezi *supra*, cap. V, n. 187), a fost discutată pe scurt de R. Klibansky, „Standing on the Shoulders of Giants", *Isis*, XXVI (1936), 147 *sq.*; *cf.* G. Sarton, „Query n. 53", *Isis*, XXIV (1935-1936), 107 *sqq.*; J. de Ghellinck, „Nani et gigantes", *Bulletin Du Cange*, XVIII (1945), 25-29. Cea mai bună sursă pe această temă, însă, a trecut aproape neobservată, adică reflecţiile filozofice ale juriştilor.

8. Fraza provine de la Gellius, *Noctes Atticae*, XII, 11, 7. Pentru istoria mai timpurie a acestei formule, adesea reprezentată în arta Renaşterii, prezentă şi în *Adagia* lui Erasmus, vezi observaţiile lui F. Saxl, „Veritas filia Temporis", *Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer* (Oxford, 1936), 200, n. 1. Materialul pentru perioada pre-renascentistă nu a fost încă investigat; dar, probabil, juriştii au fost din nou cei care au echivalat Timpul şi Adevărul; vezi, *e.g.*, Baldus, la *D.* 1, 3, 32, n. 88. fol. 23, care discută valabilitatea legii cutumiare nescrise, adică a obiceiului „care nu este contrazis de memoria umană", despre care comentează: *tempus loco veritatis est.*

lumească, *perpetuandi nominis desiderium*, care a devenit tot mai mult un impuls decisiv pentru acţiunile oamenilor. Poate şi această cale a fost deschisă la început de către jurişti: „Observaţi că morţii trăiesc prin glorie", spunea o glosă accursiană, în timp ce, într-un alt context, glosatorul susţinea că cei care căzeau în luptă pentru *respublica*, precum şi cei ucişi în turnire, trăiau veşnic prin faimă şi glorie[9]. Alţi jurişti au scris, iar Frederic al II-lea, elevul lor, a construit cu ceea ce ei au scris, spre faima lor nemuritoare[10]. Noua continuitate a Timpului nu a creat, ci a intensificat dorinţa de perpetuare a faimei şi a numelui unui om. Până la ună, faima avea un sens numai dacă această lume şi omenirea erau considerate, într-un fel sau altul, permanente şi nemuritoare şi dacă Timpul era Viaţă, nu Moarte. Am putea considera, poate, „faima nemuritoare" în această lume drept un echivalent sau un substitut secular pentru beatitudinea nemuritoare din cealaltă lume, iar Dante fusese implorat de către sufletele pierdute din Infern să le păstreze vie memoria şi faima pe pământ pentru a compensa beatitudinea eternă, pierdută şi adesea chiar dispreţuită, a sufletului[11].

---

9. Vezi Post, „Two Notes", 286, n. 14. Locul de referinţă esenţial este *Inst.* 1, 25, pr. (*supra*, cap. V, n. 160) la care *Glos.ord.*, *v. per gloriam vivere*, afirmă: „Nota, mortuum vivere per gloriam", cu invocarea *D.* 9, 2, 7, 4 (nici o pedeapsă dacă „in publico certamine alius alium occiderit [...], quia gloriae causa et virtutis, non iniuriae gratia videtur damnum datum"), la care *Glos.ord.*, *v. gloriae causa*, observă: „Per gloriam quis occiditur, ut hic [cel ucis *in publico certamine*, interpretat ca turnir]: et ideo post per gloriam vivere potest, licet sic mortuus dicatur". De asemenea *Glos.ord.*, despre *D.* 3, 2, 25. *v. ceciderit*: „Qui per gloriam vivere intelligitur", cu invocarea *Inst.* 1, 25, pr.

10. Placentinus, *Summa in Tres Libros*, prooem., ed. Savigny, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter* (ed. a II-a, Heidelberg, 1850), IV, 245: „Secundo, credidi multum expedire mihi ad memoriam meique nominis famam in perpetuum conservandam [...]". Vezi şi prooemium la *Margarita super Feudis* (sfârşitul secolului al XIII-lea) a lui Dulius Gambarini: „[...] cunctos literatoriae scientiae amatores expedit dare operam studio indefesso ut sua in evum memoria relinquatur"; *cf.* Jean Acher, „Notes sur le droit savant au moyen âge", *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, XXX (1906), 125. Vezi şi Angelo de Ubaldis, despre *D.* 1, 1, 1, n. 2 (Veneţia, 1630), fol. 3r (*v. perpetui*): „Vel dic quarto quod Justinianus est perpetuus perpetuitate memoriae [...] [C. 1, 3, 23]". Acelaşi jurist (*loc.cit.*, *v. Itaque procul dubio*, n. 7, fol. 2v) face şi o paralelă interesantă cu sfinţii: „Memoria no[ta]: post mortem quis salvatur in sua memoria. Item no[ta] quare omni anno celebrantur festa Sanctorum". Pentru Frederic al II-lea, vezi Huillard-Bréholles, V, 907, reconstrucţia unui apeduct *ad laudem et gloriam nostri nominis*; vezi şi locurile citate în *Erg.Bd.*, 181. Vezi şi Dante, *Monarchia*, I, 1: „ut palmam [...] in meam gloriam adipiscar". Sau Andreas de Isernia, *In usus feudorum*, prooem., n. 11, fol. 1v, citându-l pe Seneca: *immortalis est ingenii memoria*.

11. *Inferno*, XIII, 53 (Petrus de Vinea): „[...] tua fama rinfreschi/ Nel mondo su [...]". De asemenea *Inferno*, VI, 88 *sq.*; XVI, 85; XXXI, 127; *cf.* Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trad. de S.G.C. Middlemore (Viena, f.a.), 307, nn. 285-287. Desigur, este perfect logic că *per perpetuam gloriam vivere* este dorită de cei aflaţi în *Inferno*, întrucât doar *Inferno* are o durată perpetuă (Purgatoriul se încheie, iar Paradisul este atemporal), o idee exprimată de inscripţia de pe Poarta Infernului (*Inf.*, III, 7 *sq.*):

> *Dinanzi a me non fur rose create*
> *Se non eterne, ed io eterno duro.*

Vezi *infra*, n. 15.

Ar fi tentant să înţelegem durata infinită a „lumii fără sfârşit" aristotelice în termenii unei Eternităţi secularizate. Dar dacă este să dăm curs acestei presupuneri, se ridică imediat o întrebare dificilă: ce fel de Eternitate era aceea care a fost secularizată şi a devenit imanentă în această lume? Cu siguranţă nu era Eternitatea Fiinţei Divine pe care Augustin o pusese în opoziţie cu scurtul interval al Timpului creat, alocat acestei lumi şi omenirii. Căci *aeternitas* a lui Dumnezeu era atemporală; era o Eternitate statică, imobilă şi fără trecut sau viitor; era, după cum a numit-o Augustin, „un Acum mereu nemişcat" (*nunc semper stans*) sau, după cum a spus Dante, „punctul în care toate timpurile sunt prezente"[12]. Acesta nu era, cu siguranţă, Timpul schimbător ce curgea în mod continuu, alcătuit din momente succesive, pe care averroiştii îl avuseseră în minte şi îl apăraseră.

Răspunsul vine din filozofia scolastică. Disponibilitatea teologilor şi filozofilor scolastici de a revizui dualismul augustinian al Timpului şi Eternităţii şi de a se concentra asupra problemei unei continuităţi nelimitate, care nu era nici *tempus*, nici *aeternitas*, poate fi observată încă din secolul al XII-lea. Revirimentul lui Pseudo-Dionisie, al lui Ioan Scotus Eriugena, al scrierilor teologice ale lui Boethius şi acceptarea lucrărilor lui Avicenna de către şcoala lui Gilbertus Porretanus au produs, după cum se afirmă, „un puternic suflu de dinamism"[13]. Au dus, printre altele, la readucerea la viaţă a noţiunii de *aevum* („ev"), o categorie de Timp infinit nesfârşit pe care dualismul profund simplificator al Sfântului Augustin nu o luase cu adevărat în considerare. A început un fenomen comparabil cu o mare epurare intelectuală, căci acum căzuse în sarcina filozofilor scolastici să distingă între diversele categorii ale Timpului. Nu era prea dificil să se explice diferenţa dintre *aeternitas* şi *aevum*. Fireşte, eternitatea era un Acum-şi-Întotdeauna atemporal şi imobil al lui Dumnezeu, neavând nici trecut, nici viitor. *Aevum*, însă, era un tip de infinitate şi durată care era mobil şi avea aşadar trecut şi viitor, o perenitate care, conform tuturor autorităţilor în materie, era nesfârşită. Existau totuşi diferenţe de opinii dacă acea perenitate, care era creată, fusese creată înaintea Timpului sau împreună cu Timpul; adică, dacă *aevum* era infinit doar din perspectiva viitorului sau şi a trecutului. Oricare ar fi răspunsul corect, un lucru este cert: o a treia categorie îşi făcuse loc în fostul dualism al Eternităţii şi Timpului, pe care Toma din Aquino a definit-o mai târziu foarte clar drept ceva „plasat la mijloc, între *aeternitas* şi *tempus*"[14].

---

12. *Paradiso*, XVII, 18.
13. Vezi M.H. Vicaire, „Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVI (1937), 449-482 (p. 455: „un souffle dynamique puissant"); R. de Vaux, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII^e et XIII^e siècles* (Bibliothèque Thomiste, XX [Paris, 1934]); de asemenea J.M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, VIII [Paris şi Ottawa, 1938]).
14. Pentru *aevum*, vezi studiul lui A. Michel, „Éternité", *Dictionnaire de théologie catholique*, V, 1, col. 919. În general, Brabant, *Time and Eternity*, 74 *sqq.* Desigur, filozofii nu interpretau întotdeauna *aevum* în acelaşi fel; vezi F. Beemelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter, XVII, 1; Münster, 1914), 52 *sqq.*; E. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventura* (New York, 1938), 260 *sqq.*; C.R.S.

Aşadar, filozofia scolastică trebuia să distingă între trei categorii: *aeternitas*, *aevum* şi *tempus*. Dar care şi cui se subordona? Distribuţia *aeternitas* şi *tempus* era auto-evidentă. Atemporalul Acum-şi-Întotdeauna era identic cu Dumnezeu singur; iar Timpul finit creat al acestei lumi, durând de la Creaţie până la Ziua de Apoi, aparţinea omului. Iar *aevum*? Răspunsul trebuie să fi fost de asemenea auto-evident într-o perioadă ce începuse să descopere bucuria şi impulsul intelectual emanând din investigaţiile angelologice: desigur, *aevum* aparţinea îngerilor şi inteligenţelor celeste, fiinţele „eterne" care se aflau între Dumnezeu şi oameni. Întocmai ca omul, îngerii fuseseră creaţi; dar *tempus*-ul tranzitoriu al omului nu putea să le aparţină, întrucât îngerii erau fiinţe eterne, acorporale, nemuritoare, care vor supravieţui Zilei de Apoi. Pe de altă parte, fiind creaţi, ei nu puteau fi coeterni cu Creatorul. Ca să spunem aşa, era evident că, prin viziunea lor permanentă a gloriei divine, îngerii luau parte, precum sufletele celor binecuvântaţi, la Eternitatea atemporală a lui Dumnezeu. Dar spiritele nemuritoare luau parte şi la Timpul terestru, nu doar pentru că puteau apărea în faţa oamenilor în cadrul Timpului, ci şi pentru că fuseseră create şi, prin urmare, aveau, în forma lor angelică stranie, un Înainte şi un După. *Aevum* (de fapt, o noţiune mult mai complicată decât poate fi demonstrat aici) a construit o punte peste prăpastia care despărţea Eternitatea atemporală de Timpul finit. Dacă în Eternitatea sa Dumnezeu era Imuabil dincolo de şi fără Timp şi dacă omul în al său *tempus* era Schimbător în cadrul unui Timp finit şi variabil, atunci îngerii constituiau Imuabilul în cadrul unui *aevum* schimbător, chiar dacă infinit[15].

Să rezumăm această scurtă digresiune în meta-istorie. A existat într-adevăr un echivalent din altă lume al Timpului schimbător şi infinit pe care averroiştii îl pretindeau pentru lumea prezentă: *aevum*-ul îngerilor din ceruri. Acest fapt este mai puţin surprinzător decât ar părea de îndată ce ne dăm seama că Inteligenţele terestre – Spirite fără un corp material – erau Ideile create sau Prototipurile lui Dumnezeu. Acestea erau descendentele creştine transcendente nu ale Ideilor platoniciene care

---

Harris, *Duns Scotus* (Oxford, 1927), II, 141 *sqq.*; Gilson, *Jean Duns Scot* (Études de philosophie médiévale, XLII [Paris, 1952]), 401 *sqq.* În mod cert, noţiunea de *aevum* nu era necunoscută în Evul Mediu timpuriu; în 799, Alcuin a definit-o, în ansamblu, corect (*MGH*, *Epp.* IV, 263 *sqq.*, nr. 163). Totuşi, din punct de vedere filozofic şi teologic, *aevum* a câştigat un nou elan prin integrarea sa în angelologiile scolasticii. Pentru infinitatea Timpului raportat la trecut şi la viitor sau doar la viitor, vezi Ambrozie, *Hexaemeron*, I, 1, 3, *PL*, XIV, 135, care leagă aceste concepte divergente de Aristotel şi Platon; *cf.* Richard McKeon, „Aristotelianism in Western Christianity", în *Environmental Factors in Christian History* (Chicago, 1939), 224, n. 68.

15. Vezi Brabant, *Time and Eternity*, 77. Sunt pe deplin conştient de faptul că *aevum* are multe alte aspecte, iar Timpul continuu al îngerilor este o problemă extrem de complicată, discutată în repetate rânduri de filozofii scolastici în literatura referitoare la *Quodlibet* şi în altă parte. Faptul că Infernul ţinea de *aevum* este sugerat de Toma din Aquino, *Quodlibet*, V, 7, ed. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (Bibliothèque Thomiste, v. [Kain, 1925]), I, 281: *Utrum Lucifer sit subiectum aevi ?* Vezi *supra*, n. 11, pentru Dante, în al cărui sistem sunt reprezentate cele trei categorii: Paradisului îi aparţine *aeternitas*, Purgatoriului *tempus*, iar Infernului *aevum*. Desigur, nu ar avea sens ca păcătoşii să fie făcuţi să sufere în atemporalitate, întrucât, în acest caz, nu ar exista o infinită succesiune de pedeapsă şi suferinţă.

aveau un statut independent, ci ale *εἴδη* aristotelice, actualizări imanente ale tipurilor separate. Revirimentul „eternităţii lumii" aristotelice, care presupunea nemurirea speciilor separate şi a genurilor, era aşadar cu adevărat o „secularizare" a *aevum*-ului angelic: un continuum infinit al Timpului era, ca să spunem aşa, transferat din ceruri pe pământ şi recuperat de către om. Averroiştii au susţinut secularizarea conceptului creştin de continuitate, poate mai mult decât convingerea clasică într-o mişcare circulară a unui timp infinit, dar aceasta a fost una dintre cele mai puţin acceptabile teze ale lor. Opinia publică a renunţat rapid la această teoremă ce implica o recurenţă periodică a evenimentelor şi a înlocuit continuitatea circulară cu continuitatea lineară convenţională, caracteristică gândirii creştine în general – şi, probabil, şi *aevum*-ului angelic[16].

Potrivit învăţăturilor lui Toma din Aquino, fiecare înger reprezenta o specie: imaterialitatea îngerilor nu permitea individualizarea speciilor în materie, într-o pluralitate de indivizi materiali[17]. Nu e de mirare că, în cele din urmă, colectivele personificate de jurişti, care erau din punct de vedere juridic specii nemuritoare, etalau toate trăsăturile atribuite îngerilor; căci „persoanele fictive" juridice erau, de fapt, simple actualizări şi păreau astfel cele mai apropiate rude ale ficţiunilor angelice. În centrul doctrinelor corporative ale juriştilor se aflau abstracţiile colective sau speciile nemuritoare şi imuabile, în comparaţie cu care componentele individuale, muritoare şi care puteau fi chiar înlocuite păreau mai puţin importante şi, în multe privinţe, neglijabile. Aşadar, persoanele fictive de-individualizate ale juriştilor se asemănau în mod necesar cu îngerii, iar juriştii înşişi recunoşteau că exista o anumită similitudine între abstracţiile lor şi fiinţele angelice[18]. În această privinţă, deci, s-ar

16. Pentru doctrina recurenţei eterne în cicluri periodice, vezi, în lista de erori a episcopului Tempier, nr. 6 (Denifle, *Chartularium*, 544). Dacă angelicul *aevum* era întotdeauna o continuitate lineară sau era şi simultaneitate (schimbări fără o succesiune de momente; vezi Beemelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino*, 44 *sq.*) reprezintă o altă problemă; cu siguranţă, nu avea nimic de-a face cu ciclurile de 36.000 de ani apărate de averroişti.

17. Duns Scotus a polemizat împotriva acestei coincidenţe angelice a speciei cu individul, aşa cum era apărată de Toma din Aquino; vezi Gilson, *Jean Duns Scot*, 399 *sqq.*, şi, în general, F. Ueberweg şi M. Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit* (ed. a X-a, Berlin, 1915), 498 şi 580.

18. O glosă accursiană arată familiaritatea glosatorilor cu distincţiile scolastice; vezi *Glos.ord.*, la *D.* 8, 2, 33 („ut in perpetuum idem paries aeternus esset" – un sprijin perpetuu pentru menţinerea unui zid etern al unei clădiri), *v.* „*aeternus*": „id est sempiternus. nam aeternum dicitur, quod semper fuit et est: ut Deus. sempiternum dicitur, quod incepit et non desinet: ut anima et angelus et haec servitus". La puţin timp după aceea, Odofredus, la *D.* 8, 2, 33 (Lyon, 1550), fol. 263r, dădea de înţeles că „nihil in hoc seculo potest esse perpetuum nisi per surrogationem", iar mai târziu, glosatorii acestei legi, Bartolo (fol. 222) sau Baldus (fol. 311), afirmau pur şi simplu că *perpetuatio fit per successionem sive subrogationem.* Mai elocvent este Angelo de Ubaldis, la *D.* 8, 2, 33, rubr. (Veneţia, 1580), fol. 185v. El afirmă: „Nota sub sole nihil possibile est [esse] aeternum, fit tantum aeternitas per successionem seu subrogationem, et ita est casus hic". La fel ca *Glos.ord.* a lui Accursius, el distinge între „etern" şi „sempitern", dar, incomodat de „echivalarea" lui *servitus* cu *anima* şi *angelus* şi de câteva asemănări cu doctrina aristoteliană a Eternităţii Lumii, aduce câteva argumente împotriva lui Accursius: „Sed quod dicit glossa «et haec servitus», non dicit bene referendo

putea spune că universul de gândire politic şi juridic al Evului Mediu târziu începuse să fie populat de corpuri angelice imateriale, mici şi mari: erau invizibile, fără vârstă, perene, nemuritoare şi uneori chiar omniprezente; acestea erau înzestrate cu un *corpus intellectuale* sau *mysticum* care trecea testul oricărei comparaţii cu „corpurile spirituale" ale fiinţelor celeste.

Fără îndoială, problema Timpului şi a Continuităţii era aproape de miezul discuţiilor purtate atât de filozofii scolastici, cât şi de cei seculari. A susţine că problema Timpului a avut efectul unui curent intelectual mobilizator de-a lungul Evului Mediu târziu şi al Renaşterii ar fi probabil o afirmaţie moderată. Noua atitudine a omului în relaţia sa cu Timpul a afectat aproape fiecare sector al vieţii. Fireşte, lumea nu a devenit „averroistă" ca rezultat al învăţăturilor unui Siger din Brabant, Boethius din Dacia sau ale altor profesori de la facultatea de arte de la Universitatea din Paris: lumea a rămas creştină. Cu toate acestea, ceea ce fusese epidemic în secolul al XIII-lea a devenit endemic în secolele al XIV-lea şi al XV-lea: nu a fost acceptată continuitatea infinită a unei „Lumi fără Sfârşit", dar a fost acceptată o continuitate cvasi-infinită; nu exista credinţa în caracterul increat al acestei lumi şi în nesfârşirea ei, dar se începuse să se acţioneze ca şi cum ar fi fost fără sfârşit; erau bănuite continuităţi acolo unde acestea nu fuseseră nici observate, nici vizualizate mai înainte şi a apărut disponibilitatea de a modifica, de a revizui şi de a reprima, deşi nu şi de a abandona, sentimentele tradiţionale referitoare la limitări în Timp şi la tranzitivitatea instituţiilor şi a acţiunilor umane[19].

Am putea spune că acest lucru a marcat noua abordare a Vieţii şi a Timpului în domeniul intelectual al societăţii. Nu s-a inventat o nouă noţiune de Timp, ci s-a acceptat celălalt aspect al Timpului. Doar în măsura în care a fost subliniat un alt aspect al Timpului – continuitatea şi infinitul acestuia –, înainte accentul fiind pus pe tranzitivitatea sa, a avut loc o schimbare în percepţia omului asupra naturii Timpului. „Dacă vrei să guvernezi pentru mii şi mii de ani", spunea o inscripţie sieneză referindu-se la imaginile eroilor şi virtuţilor creştine clasice, „tu care conduci priveşte acestea"[20]. Schimbarea implica o revalorizare a Timpului, mai degrabă decât o revoluţie totală, o mutaţie dialectică de la fragilitatea Timpului la dinamismul său mereu curgător şi revigorant.

---

ad extra predicta, quia impossibile est aliquid esse sub sole sine fine, et ideo mundus habebit finem *secundum fidem*, licet princeps philosophorum fuerit in opinione contraria motus rationibus naturalibus". Noţiunile de „etern" şi „sempitern" erau, în orice caz, adesea confundate. De exemplu, sentinţa lui Inocenţiu al IV-lea împotriva lui Frederic al II-lea la Lyon (1245) a fost publicată în *Liber Sextus* (c. 2 VI 2, 14; ed. Friedberg, II, 1008) sub titul corect: *Ad memoriam sempiternam.* Totuşi, stabilind o regulă generală privind emiterea sentinţelor, Durand se referă la ea în mod greşit (*Speculum iuris*, II, part. iii, §6, n. 7, vol. II, 790) atunci când afirmă: „Sententia enim fertur *ad aeternam rei memoriam*, ut legitur [...] [c. 2 VI 2, 14] in superscriptione". Vezi *infra*, cap. VII, n. 6.

19. G. de Lagarde, *La naissance etc., II: Marsile de Padoue* (Paris, 1948), 79 şi 85 *sqq.*, observă corect: „L'Averroïsme est moins une doctrine qu'une attitude". Vezi şi Leclercq, *Jean de Paris*, 75.

20. Theodor E. Mommsen, „Petrarch and the Decoration of the Sala Virorum Illustrium in Padua", *Art Bulletin*, XXXIV (1952), 114.

Perpetua necessitas

Indiferent dacă doctrinele aristotelice şi averroiste ale unei „Lumi fără sfârşit" fuseseră acceptate, respinse sau modificate, însăşi dezbaterea a lăsat amprente evidente şi uşor de urmărit în gândirea generaţiilor care aveau să vină. În mod independent însă, nevoile practice ale regatelor şi comunităţilor au dus la ficţiunea unei cvasi-infinite continuităţi a instituţiilor publice – o continuitate, desigur, mult mai puţin filozofică. Principiul inalienabilităţii domeniului regal, precum şi ideea unui fisc impersonal care „nu moare niciodată"[21] constituie punctele de reper ale unui nou concept al continuităţii instituţionale, inspirat în principal, se pare, de cele două drepturi, roman şi Canonic. Totuşi, factorul Timp a început să pătrundă, în alte privinţe, în rutina zilnică a administraţiei publice, financiare şi juridice – un fenomen care poate fi repede subliniat aici prin câteva exemple ilustrative.

În Evul Mediu timpuriu, taxarea publică era întotdeauna extraordinară şi întotdeauna ad-hoc, căci taxele trebuiau plătite nu la o anumită dată, ci cu ocazia unui anumit eveniment. Ajutoarele feudale se plăteau pentru răscumpărarea unui senior, pentru învestirea primului său fiu drept cavaler, pentru zestrea primei fiice şi, cu unele ezitări, din secolul al XII-lea, pentru apărarea regatului în cazul unei urgenţe publice, *casus necessitatis*. Aceste patru situaţii erau legate fiecare de câte un eveniment: primele trei erau legate de viaţa privată şi personală a seniorului, în timp ce a patra era, ca să spunem aşa, publică şi supra-personală, referindu-se în principal la *regnum* şi *patria*[22]. Răscumpărarea, învestirea drept cavaler şi zestrea erau situaţii care nu se puteau repeta; o „urgenţă a regatului" însă putea fi proclamată practic an după an, cel puţin până când principele ar fi întâmpinat rezistenţa supuşilor săi epuizaţi financiar. După cum se ştie, cel de-al patrulea caz, *necessitas regis et regni*, a deschis în cele din urmă porţile pentru o taxă permanentă, anuală, dependentă nu de un eveniment, ci de Timp. De exemplu, în ultima fază a luptei sale împotriva pontifilor romani, Frederic al II-lea a proclamat aproape cu regularitate la începutul fiecărui an, în manifeste frumos exprimate şi cu un ton aproape de scuză, *dira et dura necessitas* a imperiului doar pentru a impune noi *collecta* supuşilor săi sicilieni, inclusiv clerului[23]. La fel a procedat şi Carol de Anjou, mai târziu; de

21. *Supra*, cap. IV, nn. 267, 292.

22. Vezi Post, „Two Laws", 420 *sqq*. Vezi şi *supra*, cap. V, n. 127, pentru legătura cu taxele pentru cruciade; în general, A. Gottlob, *Die päpstlichen Kreuzzugssteuern des dreizehnten Jahrhunderts* (Heiligenstadt, 1892).

23. Vezi, pentru Sicilia, *Erg.Bd.*, 193, 243. Mai elocventă, deşi nu foarte analizată, este o scrisoare a papei Martin al IV-lea adresată lui Carol de Anjou după Vecerniile Sicliene şi tratând *collecta* ca pe o taxă obişnuită; *cf. Les registres du Pape Martin IV*, ed. Olivier-Martin (Paris, 1913), 225, nr. 488; vezi şi *Les registres du Pape Honorius IV*, ed. M. Prou (Paris, 1886), 75, nr. 96, §§3-7. În privinţa istoriei pre-angevine a *collecta*, papa Martin al IV-lea afirma că „de modo subventionum et collectarum, que in regno Sicilie tempore clare memorie Guillelmi regis Sicilie solvebantur, [...] nichil aliud potuit inveniri, nisi quod antiquorum habet relatio, quod quondam Fridericus Romanorum imperator *tempore quo de ultramarinis*

asemenea, Filip cel Frumos al Franţei, precum şi alţii. Într-adevăr, ficţiunea unui eveniment irepetabil, a unei urgenţe unice, şi caracterul extraordinar al impozitării au fost menţinute şi au continuat să existe un timp de atunci încolo; dar vechea ficţiune avea să cedeze în faţa uneia noi, iar ceea ce a rămas era rutină: o recurenţă anuală nedeghizată a cererilor financiare.

Este adevărat, desigur, că doctrinele scolastice privind impozitarea negau categoric dreptul statului la o taxare recurentă, anuală sau periodică[24]. Totuşi, prin *casus necessitas*, care fusese recunoscut şi de Biserică, a fost introdus un nou principiu[25]. Impozitarea permanentă anuală a devenit un drept recunoscut al statului suveran pentru a face faţă nevoilor comunităţii politice. În secolul al XIV-lea şi chiar în secolul al XIII-lea, pretextul unei taxe ad-hoc era uneori abandonat, iar ficţiunea extraordinară a devenit un lucru obişnuit, la vedere: în numeroase părţi ale continentului, impozitarea publică a devenit sinonimă cu taxarea anuală. Cu alte cuvinte,

---

partibus rediit, primo subventiones et collectas ordinarias in regno imposuit supradicto, et quod ante predictum tempus collecte et subventiones tantum fiebant, cum rex Sicilie pro defensione ipsius regni defensionem faciebat, ac in coronatione regis ipsius, necnon et quando filius eius suscipiebat cingulum militare, ac ipsius filia nuptui tradebatur". Aceasta a devenit opinia comună, întrucât verdictul papal, nefavorabil lui Frederic al II-lea, a fost repetat foarte des, chiar şi în perioadele mai târzii; vezi, *e.g.*, Paris de Puteo (m. 1493), *De Syndicatu*, I, 2, n. 59 (Lyon, 1548), fol. 8: „nam Federicus fuit depositus ab imperio, quia collectas in regno imposuit [...]". Pentru opresiune, vezi E. Sthamer, *Bruchstücke mittelalterlicher Enqueten aus Unteritalien* (Abh. preuss. Akad., 1933, nr. 2; Berlin, 1933), 13, citatul din *Saba Malaspina*, III, c. 16, în Muratori, *Scriptores*, VIII, 831 *sq.* Valoarea afirmaţiei papale ar trebui căutată în faptul că Sfântul Scaun a remarcat destul de precis că impozitarea ad-hoc a fost preschimbată într-o „impozitare obişnuită". Dar data acestei schimbări sigur nu este corectă, pentru că e puţin probabil ca Frederic al II-lea să fi introdus o impozitare anuală încă din 1230 şi nu avem de ce să credem că introducerea acelor *collectae* anuale a depins de influenţele „orientale". Dreptul roman a exercitat o înrâurire (vezi *infra*, n. 34), despre care se spune că l-a determinat la Roncaglia pe Barbarossa, în 1158, să încerce să obţină de la oraşele italiene un tribut imperial anual. *Cf.* Rahewin, *Gesta*, IV, c. 7, ed. Hofmeister, *MGH, SS.r.Germ.* (ed. a III-a, 1912), 240: împăratul a cerut „nec de terra tantum, verum etiam de suis propriis capitibus *census annui redditionem*". Şi *Ligurinus*, VIII, V. 574, ed. C.G. Dümge, Heidelberg, 1812: „capitolium *certo sub tempore* censum". Însă intenţiile lui Barbarossa nu s-au materializat niciodată. Vezi şi P.W. Finsterwalder, „Die Gesetze des Reichstages von Roncalia vom 11. November 1158", *ZfRG*, germ.Abt., LI (1931), 59 *sqq.*

24. Pentru doctrinele scolastice şi teologice asupra impozitării, vezi Paul Kehl, *Die Steuer in der Lehre der Theologen des Mittelalters* (Volkswirtschaftliche Studien, 17, Berlin, 1927), 74 *sqq.* şi *passim.* Este adevărat că în Franţa, după 1314, stările aveau dreptul de a acorda o *tallia* specială; dar presupunerea că *tallia* a fost acordată perpetuu a început să se dezvolte mai târziu. *Cf.* Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, 408. În Anglia, desigur, fiecare subvenţie generală pentru rege trebuia acordată de către Parlament.

25. Langlois, „Philippe III", în Lavisse, *Histoire de France* (Paris, 1901), III: 2, 250 *sq.*: „Le Principe était posé". Vezi pentru Franţa numeroasele studii ale lui Carl Stephenson, mai presus de toate „Les «aides» des villes françaises au XII^e^ et XIII^e^ siècle", *Moyen âge*, 2^e^ sér., XXIV (1922), 274-328, şi „La taille dans les villes d'Allemagne", *ibid.*, XXV (1925), 1-43; mai departe, Joseph R. Strayer şi C.H. Taylor, *Studies in Early French Taxation* (Cambridge, Mass., 1939).

impozitul legat înainte de un eveniment irepetabil era acum raportat la calendar, la roata în perpetuă mişcare a Timpului. Statul devenise permanent, iar urgenţele şi nevoile sale, *necessitas*, erau tot permanente.

Aşadar, noţiunea de *necessitas* a căpătat un alt înţeles, de fapt unul cu totul nou. Ca raţiune pentru impozitare, *casus necessitas* se referise iniţial la urgenţele a căror origine se afla în exterior : apărarea patriei împotriva unei incursiuni ostile, un război împotriva unor duşmani politici sau religioşi, dar şi împotriva unor rebeli, eretici sau chiar a puterii spirituale. În jurul anului 1300 însă, noţiunea de *necessitas* a început să se concentreze şi pe nevoile obişnuite (şi, ca să spunem aşa) bugetare ale administraţiei ; pentru a face faţă acestor nevoi administrative, guvernările au creat noua ficţiune de *perpetua necessitas*, ce implica (fără să difere de principiile moderne ale „revoluţiei perpetue") perpetuarea a ceva ce, prin definiţie, fusese o excepţie, o situaţie singulară sau o deviaţie temporară de la regulă.

Desigur, perpetuarea *necessitas* a fost observată şi de către contemporani, iar un jurist de la începutul secolului al XIV-lea, Oldradus de Ponte (m. 1335), ne oferă toate indiciile pe care ni le putem dori. Într-una dintre opiniile sale juridice referitoare la impozitarea anumitor nobili printr-o *tallia* anuală, Oldradus a făcut diferenţa între vechea necesitate singulară şi noua necesitate perpetuă. Întrebarea adresată expertului juridic este descrisă în titlu, după cum urmează :

> Este o persoană, care e obligată să contribuie la taxe impuse pentru utilitatea sau necesitatea [publică], silită să plătească şi taxe impuse pentru o necesitate *obişnuită*, deşi [aceasta] nu [este] o necesitate *imediată*?[26]

Distincţia făcută aici între o trebuinţă obişnuită, adică perpetuă (*necessitas in habitu*), şi o urgenţă imediată (*necessitas in actu*) este suficient de grăitoare prin ea însăşi. Desigur, Oldradus era conştient de faptul că, înainte, impunerea unei taxe directe pentru „utilitatea şi necesitatea publică şi comună" era înţeleasă ca o excepţie, o impunere extraordinară (*indictio extraordinaria*). El ştia şi că motivul (o situaţie de necesitate) pentru impunerea unei *tallia*, precum şi dreptul regalian al regelui de a cere tributul de urgenţă erau în acord cu vechiul obicei feudal şi este onest când admite că „impunerea unei *tallia* anuale este o acţiune nouă : şi, în această privinţă, taxele sunt numite obişnuite (*indictio ordinaria*)"[27]. Totuşi, taxele extraordinare şi obişnuite

---

26. Oldradus de Ponte, *Consilia*, 98 (Veneţia, 1621), fol. 39 : „Contribuere si unus tenetur ad munera, quae fiunt causa utilitatis vel necessitatis, tenetur praestare munera, quae fiunt causa necessitatis in habitu, licet non in actu". Fireşte, nu se ştie dacă acest rezumat îi aparţine însuşi autorului sau unui editor ulterior. Totuşi, distincţia dintre *necessitas in actu* şi *necessitas in habitu* acoperă exact ceea ce Oldradus analizează în *Consilium*.

27. *Ibid.*, n. 4 : „[...] quod, si contingat aliquam talliam indici quae fiet gratia publicae et communis utilitatis et necessitatis et cetera, quasi de futuris et extraordinariis indictionibus intellexerit. Sed huic respondetur. [...] Licet enim talliam indicendi causa et regalia sint antiqui actus : tamen indictionis omni anno est novus : et hoc respectu ordinariae praestationis indictiones appella[n]tur. Extraordinariae vero superindicta [...]". Vezi, pentru distincţia între impozitarea obişnuită şi cea extraordinară, şi *supra*, nn. 23 *sq.*

slujeau aceeaşi idee: să răspundă unei *necessitas*. Doar că *necessitas* însăşi avea în fiecare caz un punct de referinţă diferit; şi acest lucru a fost lămurit de Oldradus.

Întrebarea adresată juristului era dacă anumiţi nobili puteau pretinde scutirea de taxe când regele Franţei cerea o *tallia* anuală „pentru necesitatea şi utilitatea publică şi comună". Nu era nici o îndoială, a declarat Oldradus, că *tallia* servea necesitatea şi utilitatea publică, iar regele Franţei avea dreptul de a o impune, căci „el are drepturi imperiale şi posedă, prin privilegiul său imperial, tot ceea ce ţine de serviciul imperial"[28]. Juristul s-a întors apoi la dovezile ce arătau că, în alte privinţe, nobilii plăteau, de fapt, taxe anuale care răspundeau anumitor „nevoi obişnuite". În acest context, el a abordat două vechi obligaţii feudale – *alberga* şi *cavalcata* –, care, în pofida caracterului lor original ad-hoc, fuseseră, de asemenea, convertite în taxe anuale, pe care nobilii nu ezitau să le plătească „atunci când regele sau împuternicitul său anunţa în fiecare an aceste contribuţii"[29]. Juristul a analizat, în primul rând, *alberga* sau *droit de gîte*, însemnând obligaţia de a oferi adăpost seniorului feudal sau regelui când aceştia vizitau un district sau o provincie pentru a asculta şi judeca plângerile supuşilor împotriva seniorilor lor[30]. În vremurile trecute, explica Oldradus, această obligaţie trebuia îndeplinită doar atunci când suzeranul vizita districtul în persoană.

> Astăzi, această [obligaţie] este plătită anual în bani [...]. Căci nimeni nu merge printr-o provincie pentru a împărţi dreptate categoriilor inferioare împotriva seniorilor lor: căci există judecători în fiecare loc, care fac chiar acest lucru [împart dreptatea], primind *de publico* o simbrie de la rege [...]. Prin urmare, întrucât un asemenea proces judiciar este în el însuşi o utilitate şi necesitate publică, se pare că şi nobilii [...] ar trebui puşi să contribuie, întrucât [această impozitare] este spre folosul şi pentru nevoile provinciei[31].

---

28. *Ibid.*, rubr. 2: „Quaeritur modo, si talliae, quas indicet rex seu eius curia, reputentur fieri gratia publicae utilitatis et necessitatis. Et est sciendum quod rex habet in dictis communitatibus et provincia iura imperialia et quae pertinent ad imperiale servitium ex privilegio imperiali". E clar că acest „privilegiu" nu se referea la carta împăratului, ci la privilegiul imperial al regelui în calitate de *imperator in regno suo*. Oldradus nu spune *expressis verbis* că se referă la regele Franţei, dar întrucât el locuia în Avignon şi îl numea pe conducător *dominus rex noster*, e puţin probabil să se fi referit la alt rege. De asemenea, faptul că nobilii trebuiau să contribuie la *tallia* pare să indice că acest *consilium* se referea la sudul Franţei; vezi Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, 263 *sq.*
29. *Ibid.*: „Item rex, seu eius procurator, bis in anno annuatim indicit in dicto castro duo munera: unum quod vocatur alberga, aliud cavalcata".
30. *Ibid.*: „Alberga praestatur ista ratione: quia solebant communes provinciae ire ad castra et audiebant querelas hominum de dominis suis: tunc homines solvebant expensas et illud vocatur alberga".
31. *Ibid.*, n. 1: „Quae [alberga] hodie solvitur in pecunia annuatim [...] licet hodie nullus circumeat provinciam inferioribus de dominis suis iustitiam ministrando: quia tamen sunt iudices in singulis locis, qui hoc ipsum faciunt et de publico salarium a rege recipiunt. [...] Unde cum exhibitio talis iustitiae habeat in se publicam utilitatem et necessitatem, [...] videtur quod huiusmodi expensas nobiles, de quibus quaeritur, contribuere teneantur, quia verum est propter provinciae utilitatem et necessitatem". Vezi, pentru plata anuală a *droit de gîte* încă din secolul al XIII-lea, Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, 257.

În plus faţă de această schimbare – clar subliniată de Oldradus – de la o obligaţie ad-hoc la o impozitare permanentă şi obişnuită, este evident că înţelesul *necessitas* s-a deplasat de la o urgenţă provenind din exterior către o nevoie administrativă internă, că această nevoie internă a fost perpetuată şi că administrarea perpetuă a dreptăţii necesita un tribut de urgenţă anual, tot aşa cum o singură contribuţie de urgenţă era cerută pentru apărarea *patria*. Dar chiar şi apărarea *patria* era acum perpetuată. În secolul al XIV-lea, încă nu exista o armată profesionistă permanentă a unui guvern individual, deşi companiile de cavaleri mercenari cutreierând pe atunci Italia erau, ca să spunem aşa, armate permanente independente. Cu toate acestea, exista o taxare permanentă pentru scopuri militare. *Cavalcata* sau *chevauchée*, iniţial obligaţia feudală de a îndeplini serviciul militar, ajunsese să însemne comutarea acestui serviciu într-o amendă sau o scutire plătită anual. Oldradus de Ponte a observat din nou chestiunea esenţială.

> Chiar dacă e posibil ca armata să nu fie convocată în fiecare an, este totuşi înţelept să se prevadă ca banii să se afle în visterie pentru a plăti soldaţii dacă [sau când] trebuia ridicată o armată [...]. Căci scopul unei armate este binele public[32].

Anticipând astfel mentalitatea mercantilismului apropiat, Oldradus demonstrează din nou că o *necessitas in actu* fusese comutată într-o *necessitas in habitu* perpetuă, pentru a se face faţă unor nevoi potenţiale în viitor[33]. În orice caz, impozitarea anuală era justificată de perpetuarea nevoilor publice, de o *perpetua necessitas* aparţinând fie prezentului, ca în cazul administraţiei juridice, fie viitorului, în cazul pregătirilor militare.

Distincţia dintre nevoile extraordinare şi cele obişnuite trebuia să se aplice şi comunicării diplomatice. Ambasadele medievale slujeau întotdeauna unor nevoi temporare ; acestea erau trimise ad-hoc cu un anumit scop – să transmită un mesaj sau să ofere un dar, să ofere prietenie ori să o încheie sau cu orice alt scop –, iar emisarii se întorceau întotdeauna la stăpânii lor când negocierile luau sfârşit. Acele ambasade erau întotdeauna delegaţii „extraordinare", cărora le fuseseră încredinţate dispoziţii speciale şi care serveau un scop special. Obiceiul de a păstra ambasadori la curţi străine pentru perioade mai lungi, ca să nu mai vorbim despre permanenţă, era necunoscut în Evul Mediu, iar meritul de a fi inaugurat diplomaţia modernă este

---

32. *Ibid.*, n. 1 : „Cavalcata est pro exercitu regis : quae quamvis non fiat, solvitur in pecunia annuatim". *Ibid.*, n. 3 : „Et idem videtur de secunda [i.e. cavalcata] dicendum : licet enim non semper fiat exercitus, expedit uti provisione, ut cum locus fuerit, in aerario sit pecunia, ex qua militibus satisfiat [...]. Finis autem exercitus est ad bonum publicum [...]". Vezi *supra*, cap. V, n. 222.

33. Oldradus (*ibid.*, nn. 3-4) arată că acele taxe militare generale fuseseră obişnuite în Imperiul Roman şi că însuşi Christos recomandase plata tributului : „Christus tributa Caesari monet reddi, quia per bella necessario militi stipendia praebentur [c. 4, C. XXIII, q. 1, ed. Friedberg, 1893], et ab huiusmodi contributione nullus excipitur. Si enim censum filius Dei solvit, quis tu tantus es qui non putas esse solvendum [c. 28, C. XI, q. 1, ed. Friedberg, I, 634] ?".

de obicei atribuit Veneţiei secolului al XV-lea. Totuşi, acest lucru nu este chiar corect. Regii au început să aibă aşa-numiţii *procuratores*, emisari cu pregătire juridică, aproape în permanenţă la curtea papală – din timpul lui Grigore al IX-lea (1227-1241) – pentru a se ocupa de problemele juridice într-o Romă în care acţiunile juridice se întindeau pe mulţi ani. Din nou, fusese stabilit un principiu. Căci în jurul anului 1300, după cum a dezvăluit limpede *Acta Aragonensia*, regii au început să numească reprezentanţi permanenţi şi la curţile seculare importante, unde trebuiau să se ocupe nu de probleme juridice, ci de cele politice. Mai mult, scrisorile de acreditare ale acestor ambasadori, înainte descriind poate natura specială a misiunii lor diplomatice, erau concepute acum, şi nu rar, pentru o anumită perioadă, mai degrabă decât pentru un anumit scop. Încă o dată, observăm o tendinţă de a lega o instituţie – funcţia de ambasador – de Timp[34].

Ne putem gândi şi la obiceiul de a înregistra toate actele administrative în condici permanente care, prin împărţirea lor tehnică în registre sau cărţi anuale, erau legate de calendar şi de Timp[35]. Nici nu ar fi prea greu să se adauge alte exemple ilustrând o continuitate stranie a aparatului administrativ al noilor monarhii şi al guvernelor în general. Cu toate acestea, tot ce trebuie spus aici este că nevoile practice au determinat schimbările instituţionale, presupunând, aşa cum era atunci, ficţiunea unei continuităţi nesfârşite a corpurilor politice. Deşi nu se poate pretinde că vreo filozofie anume a determinat noua practică guvernamentală, nici nu se poate nega cu uşurinţă că tehnicile de guvernare existente au găsit sprijin şi au fost accelerate în evoluţia lor de gândirea filozofică şi teoriile juridice care şi-au făcut loc în practica administrativă din multe direcţii.

---

34. R. von Heckel, „Das Aufkommen der ständigen Prokuratoren an der päpstlichen Kurie", *Miscellanea Fr. Ehrle* (Roma, 1924), II, 315 *sqq.*; Hermann Grauert, „Magister Heinrich der Poet", *Abh.bayer.Akad.*, XXVII (1912), 230 *sqq.*; H. Finke, *Acta Aragonensia* (Berlin şi Leipzig, 1908), I, pp. cxxiii *sqq.*; Gaines Post, „Plena potestas and Consent in Medieval Assemblies", *Traditio*, I (1943), 364 *sqq.* Cel puţin Frederic al II-lea avea un *nuntius consuetus* acreditat în Anglia; vezi studiul autorului, „Petrus de Vinea in England", 65, n. 81; pentru alte dispoziţii menţionând continuitatea sau timpul în general, vezi *Calendar of Patent Rolls 1232-1247*, pp. 11, 32, 147 (Simon de Steland); Finke, *op.cit.*, cxxxviii *sq.* şi cxxxii; Luis Weckmann, „Les origines des missions diplomatiques pemanentes", *Revue générale de Droit International Public* (1952, nr. 2), pp. 17 *sqq.* Vezi şi Garrett Mattingly, „The First Resident Embassies: Mediaeval Italian Origins of Modern Diplomacy", *Speculum*, XII (1937), 423-439, care (p. 427) menţionează ca prim caz de reprezentare permanentă un emisar al lui Ludovico Gonzaga din Mantua la curtea din Milano (1375), dar nu ia în considerare dovezile din *Acta Aragonensia*.

35. Despre registre şi introducerea lor de către statele seculare, vezi R. von Heckel, „Das päpstliche und sizilische Registerwesen", *ArchUF*, I (1908), 445 *sqq.* şi *passim*; H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre* (ed. a II-a, Leipzig, 1912), I, 103 *sqq.*; de asemenea, F. Kern, „Recht und Verfassung im Mittelalter", *HZ*, CXX (1919), 34 *sqq.*, şi *ibid.*, CXV (1916), 496 *sqq.*, tradus de S.B. Chrimes în *Kingship and Law in the Middle Ages* (Oxford, 1948), 149 *sqq.*

2. *Fictio Figura Veritatis*

Imperium semper est

Apogeul misiunii escatologice a *Ecclesia militans* era dispariţia acesteia în Ziua Judecăţii, momentul în care se contopea cu *Ecclesia triumphans*. Era, aşadar, o chestiune de dogmă şi de credinţă să se considere că Biserica militantă avea să dureze până la sfârşitul Timpului. Totuşi, această credinţă în continuitatea Bisericii până în Ziua de Apoi nu a avut efect doar asupra chestiunilor spirituale, ci a influenţat şi chestiuni destul de profane ale administraţiei şi dreptului ecleziastic. Un canon (c. 70) al celui de-al patrulea conciliu de la Toledo (633) a devenit oarecum important în această privinţă; căci conciliul a decretat că şerbii eliberaţi ai Bisericii şi descendenţii lor nu încetau niciodată să rămână în dependenţă faţă de Biserică, întrucât patronul lor, Biserica, „nu moare niciodată" – *nunquam moritur*[36]. După ce a trecut prin diverse colecţii canonice, această maximă şi-a găsit în cele din urmă un loc în *Decretum*-ul lui Gratian, unde era susţinută de un pasaj din Sfântul Augustin, inserat într-o scrisoare a papei Pelagius, care afirma că „nu se poate să nu fie nici o Biserică" – *ecclesia nulla esse non potest*[37]. Astfel, perenitatea dogmatică a Bisericii militante şi-a găsit un echivalent juridic în formula *Ecclesia nunquam moritur*, „Biserica nu moare niciodată".

Şi Imperiului Roman îi era conferită perenitatea. Credinţa în continuitatea imperiului *in finem saeculi* era tot atât de comună şi de înrădăcinată în Evul Mediu precum era credinţa Antichităţii târzii în „eternitatea" oraşului Roma; iar lupta împotriva lui Antichrist, despre care se credea că va avea loc chiar înainte de Sfârşitul Lumii, conferea imperiului creştin o funcţie escatologică similară cu cea a Bisericii militante[38]. Desigur, credinţa în perenitatea Imperiului Roman nu era o chestiune de

36. Vezi c. 65, C. XII, q. 2, ed. Friedberg, I, 708: „Liberti ecclesiae, quia numquam eorum moritur patrona, a patrocinio ecclesiae numquam discedant [...]". Vezi Friedberg, *loc.cit.*, n. 734, pentru transmiterea lui c. 70, Toledo IV, în colecţiile canonice. *Glossa ordinaria*, *v. moritur*, se referă doar la o paralelă din Sf. Augustin (vezi nota următoare), dar pasajul este citat frecvent; vezi, *e.g.*, *Glos.ord.* la c. 24, D. LIV (Friedberg, I, 214), *v. fuerint*: „quia eorum [libertorum] domina, scilicet ecclesia, nunquam moritur, ut 12.q.2.liberti". *Cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 277, n. 93.

37. Vezi c. 33, C. XXIV, q. 1, ed. Friedberg, I, 978 *sq.*

38. Baldus, *Consilia*, I, 328, n. 8, fol. 103: „[imperium] quod debet durare usque in finem huius saeculi". Eternitatea Romei a fost negată de Augustin în măsura în care căderea Romei trebuia să însemne sfârşitul lumii, dar vechea credinţă a supravieţuit; vezi Theodor E. Mommsen, „St. Augustine and the Christian Idea of Progress", *Journal of the History of Ideas*, XII (1951), 351; de asemenea, J. Straub, „Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches", *Historia*, I (1950), 52 *sqq.*, şi pentru idee în general, în special în Evul Mediu, F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* (München, 1896). Baza întregii speculaţii era II Tesaloniceni 2, 1-8, citată deja de Tertullian, *Apol.*, XXXII, 1, în contextul rugăciunii pentru împărat şi Imperiul Roman; vezi Ladner, „Aspects", 419, n. 55, pentru interpretarea

dogmă. Se baza, de exemplu, pe identificarea de către Ieronim a viziunii Celor Patru Monarhii a lui Daniel, dintre care ultima, cea a romanilor, avea să continue până la sfârşitul lumii; juriştii din Evul Mediu târziu au considerat uneori convenabil să reamintească argumentul popular[39]. Acest argument nu a fost învins de o teză popularizată de Ptolemeu de Luca, continuatorul tratatului lui Toma din Aquino asupra Guvernării Principilor, care afirma că a patra monarhie fusese urmată de o a cincea, monarhia lui Christos, „adevăratul stăpân şi monarh al lumii", al cărui prim vicar fusese, chiar dacă fără să bănuiască acest lucru, împăratul Augustus[40]. Această nouă versiune a jucat ocazional un rol şi în gândirea juridică. „Odată cu venirea lui Christos, imperiul romanilor a început să fie imperiul lui Christos", scria Bartolo şi, prin urmare, „este corect să spunem că Imperiului Roman îi aparţine totul, căci acum este Imperiul lui Christos"[41]. Deşi Bartolo voia doar să demonstreze

---

ulterioară a epistolei pauline. Credinţa în durabilitatea Imperiului era vie şi în Bizanţ; vezi, *e.g.*, Endre von Ivanka, „Der Fall Konstantinopels und das byzantinische Geschichtsdenken", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, III (1954), 19 *sqq.*

39. Pentru doctrina celor patru imperii, vezi C. Trieber, „Die Idee der vier Weltreiche", *Hermes*, XXVII (1892), 321-342; F. Kampers, „Die Idee von der Ablösung der Weltreiche", *Hist. Jhb.*, XIX (1898), 423 *sqq.*; pentru literatura recentă, Mommsen, „St. Augustine", 350, nn. 5-6; de asemenea, Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, I, 244 *sq.* Este interesant şi Otto de Freising, *Chronica*, V, prol., ed. Hofmeister, 226 *sq.*, care leagă ideea celor patru imperii de cea de „progres", aşa cum era aceasta reprezentată de Priscian, *Inst. gram.*, I, 1 (*supra*, cap. V, n. 187); vezi şi Joseph Schmidlin, *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising* (Freiburg, 1906), 28 *sqq.* Pentru jurişti, vezi, *e.g.*, Bartolo, la *Ad reprimenda* (Edict al împăratului Henric al VII-lea, în *MGH, Const.*, IV, 965 nr. 929), n. 8, *v. totius orbis*, în Bartolo, *Consilia, quaestiones et tractatus* (Veneţia, 1567), fol. 115v, de asemenea, în *Corp.Iur.Civ.*, IV, 124, unde Edictul se află printre acele *Extravagantes* ale împăraţilor medievali incluse în anexa la *Libri feudorum.* Referindu-se la Daniel 2, 39-40, Bartolo vorbeşte despre „Nabuchodonosor rex qui tunc erat universalis imperator" şi dezvoltă în final întreaga doctrină a celor patru (sau cinci) imperii (vezi n. 41). De asemenea, Baldus, *Consilia*, I, 328, n. 8, fol. 103: „[...] et hoc apparet in mutatione quatuor principalium regnorum".

40. Toma din Aquino, *De regimine principum*, III, 12-13, ed. Mathis, 53 *sqq.*: „[...] sed nos quintam [monarchiam] possumus addere (c. 12)". *Principatus* al lui Christos a început imediat după naşterea sa, în aceeaşi zi (c. 14), iar tributul plătit lui Augustus în mod universal (Luca 2, 1) era „non sine mysterio, quia ille natus erat, qui verus erat mundi Dominus et Monarcha, cuius vices gerebat Augustus, licet non intelligens, sed nutu Dei [...] (c. 13)". *Cf.* Woolf, *Bartolus*, 318 *sqq.*; Ladner, „Aspects", 419, n. 55.

41. Bartolo, la *Ad reprimenda*, n. 8, *v. totius orbis* (*supra*, n. 39): „Quarto fuit imperium Romanorum. Ultimo adveniente Christo istud Romanorum imperium incepit esse Christi imperium, et ideo apud Christi vicarium est uterque gladius, scilicet spiritualis et temporalis. [...] Dic ergo quod ante Christum imperium Romanorum dependebat ab eo [principe] solo et imperator recte dicebatur quod dominus mundi esset et quod omnia sua sunt. Post Christum vero imperium est apud Christum et eius vicarium et transfertur per papam in principem saecularem [trimitere la Decretala *Venerabilem*: c. 34 X 1, 6]. Unde sic dicimus omnia sunt imperii Romani, quod nunc est Christi, verum est, si referamus ad personam Christi [...]". Era un fapt obişnuit să se discute doctrina celor două săbii în contextul Decretalei *Venerabilem*; vezi Post, „Unpublished Glosses on the *translatio imperii* and the Two Swords", *AKKR*, CXVII (1937), 408, 410 *sq.*, şi, mai presus de toate, masiva colecţie de studii excelente ale

jurisdicţia universală a împăratului sau, mai degrabă, faptul că „reglementarea întregii lumi se află în împărat"[42], de aici a rezultat totuşi concluzia evidentă că Imperiul Roman terestru al lui Christos avea să dureze până la sfârşitul lumii[43]. Totuşi, principiile precum acestea susţineau şi erau susţinute de însuşi Dreptul lui Iustinian, care afirma că imperiul era întemeiat de Dumnezeu în mod direct[44], că imperiul era „pentru totdeauna"[45] şi că, prin urmare, după cum a spus Andreas de Isernia, „Biserica nu moare şi există veşnic, precum Imperiul"[46].

Această continuitate fondată în transcendent a Imperiului Roman era sprijinită de un argument în favoarea unei continuităţi imanente. Ne aducem aminte că *lex regia* a stabilit – cel puţin conform apărătorilor suveranităţii populare – dreptul imprescriptibil al poporului roman de a conferi *imperium*-ul şi toată puterea Principelui. Dacă, totuşi, Roma şi imperiul erau „pentru totdeauna", rezulta *a fortiori* că şi *populus* roman era „pentru totdeauna", indiferent cine l-ar fi înlocuit pe *populus romanus* iniţial sau ar fi jucat rolul acestuia la un moment dat: întotdeauna aveau să existe

---

lui A.M. Stickler despre cele „Două Săbii" enumerate în articolul său „Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche", în *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII; Roma, 1954), 3, n. 3; studiul editat postum al lui Wilhelm Levison, „Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern", *DA*, IX (1951), 14-42, nu ia în considerare pasajul din Bartolo în timp ce Joseph Lecler, „L'Argument des deux glaives", *Recherches de science religieuse*, XXII (1932), 171, citează pasajul, dar nu îl comentează. Era, de asemenea, un lucru obişnuit, în contextul celor Două Săbii, să se arate că, din punct de vedere istoric, imperiul a precedat papalitatea: „Ante enim fuit imperator quam papa, ante imperium quam papatus" (vezi, *e.g.*, Stickler, „Der Schwerterbegriff bei Huguccio", *Ephemerides Juris Canonici*, III [1947], 211, n. 3; argumentul este repetat în numeroase rânduri; *cf.* Friedrich Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.* [Miscellanea Historiae Pontificiae, XIX; Roma, 1954], 212 *sq.*, nn. 48 *sqq.*), la început toată puterea se afla în mâinile împăratului, dar după naşterea lui Christos, puterile imperiale şi pontificale au fost separate, pentru că numai Christos poseda ambele puteri. Desigur, Bartolo a urmat această doctrină, dar a preferat să o asocieze cu cea a lui Ptolemeu de Luca.

42. Bartolo, *loc.cit.*, continuă: „[...] verum est si referamus ad personam Christi. Si vero referamus ad personam imperatoris saecularis, non proprie dicitur, quod omnia sunt sua vel sub sua iurisdictione. [...] In hac ergo constitutione [sc. imperatoris Henrici VII], si se retulit ad imperium vel si se retulit ad personam suam: locutus est caute. Non enim dicit [imperator] quod totius orbis iurisdictio sit sua, sed quod totius orbis regularitas in eo requiescit". Bartolo a împrumutat cuvântul *regularitas* din însăşi constituţia lui Henric: „[...] Romanum imperium, in cuius tranquillitate totius orbis regularitas requiescit" (*MGH, Const.*, IV, 965, 25). Ideea este asemănătoare cu cea a lui Dante, *Monarchia*, I, 14, 7: „[...] humanum genus secundum sua communia, que omnibus competunt, ab eo [imperatore] regatur et communi regula gubernetur ad pacem: quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent [...]".
43. Bartolo, *loc.cit.*: „[...] cuius [Christi] regnum non dissipabitur, de quo prophetavit Daniel in dicto c. 9 [de fapt, c. 7], ubi haec omnia imperia describuntur expresse".
44. *Nov. 73*, pr. 1: „Quia igitur imperium propterea deus de coelo constituit [...]". În *Decretum*-ul lui Gratian, c. 11, D. XCVI, ed. Friedberg, I, 341, este exprimată o idee similară, iar decretiştii (*v. divinitus*) s-au referit uneori la *Nov. 73*; vezi Kempf, *Innocenz III.*, 212, n. 49.
45. *Nov. 6*, epil.: „(Licentiam damus) nobis et ad imperium quod semper est [...]".
46. Andreas de Isernia, la *Feud.* I, 13 (*De alienatione feudi*), n. 3, fol. 49V: „nam ecclesia non moritur et semper est, sicut imperium".

bărbaţi, femei şi copii care locuiau în Roma şi în imperiu şi care reprezentau poporul roman. Interpreţii dreptului roman au admis în special principiul „identităţii în pofida schimbării" sau „în cadrul schimbării"[47]. *Glossa ordinaria* accursiană recunoscuse deja acest principiu atunci când apăra identitatea şi continuitatea unei curţi de judecată, chiar dacă judecătorii individuali ar fi putut fi înlocuiţii cu alţii.

> Căci, asemenea [actualului] popor din Bologna, acelaşi care era acum o sută de ani, chiar dacă toţi cei care erau în viaţă pe atunci sunt morţi acum, şi tribunalul trebuie să fie acelaşi, dacă trei sau doi judecători au murit şi au fost înlocuiţi de alţii. De asemenea, [în ceea ce priveşte o legiune], chiar dacă toţi soldaţii ar fi murit şi ar fi fost înlocuiţi cu alţii, totuşi este aceeaşi legiune. De asemenea, în ceea ce priveşte o corabie, chiar dacă aceasta a fost parţial reconstruită şi chiar dacă toate scândurile au fost înlocuite, rămâne mereu aceeaşi corabie[48].

De fapt, glosatorul apăra continuitatea şi invariabilitatea „formelor"[49]. Glosând acea glosă, Baldus era destul de explicit în această privinţă: „A se observa că acolo unde forma unui lucru nu se schimbă, lucrul însuşi nu se schimbă". Şi, într-un alt exemplu, Baldus a explicat că o interdicţie a Bisericii impusă unei comunităţi putea rămâne valabilă timp de o sută de ani sau mai mult chiar dacă toate persoanele ce cauzaseră interdicţia ar fi murit, „pentru că poporul nu moare" – *quia populus non moritur*[50].

---

47. Pentru principiu, vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 277, n. 92; *cf.* 364, nn. 41-43, şi 430, n. 46; de asemenea, pentru romani, 571 *sq.*

48. *Glos.ord.*, la *D.* 5, 1, 76, *v. proponebatur*: „Primum est, quia sicut idem dicitur populus Bononiensis qui erat ante-C-annos retro, licet omnes mortui sint qui tunc erant, ita debet etiam esse [idem iudicium] tribus vel duobus iudicibus mortuis, et aliis subrogatis. Secundum est, quod licet omnes milites moriantur et alii sint subrogati, eadem est legio. Tertium est in navi, quia licet particularatim fuit refecta, licet omnis tabula nova fuerit, nihilominus est eadem navis". Glosatorul, Vivianus Tuscus din Bologna, un contemporan al lui Accursius (*cf.* Savigny, V, 339 *sq.*), adaugă laconic: „quia [...] non idem esset homo hodie qui fuit ante annum". (Vezi *infra*, n. 50.) Pentru repetiţiile acelor imagini, *cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 365, n. 42, la a cărui colecţie ar putea fi adăugat Bracton, fol. 374b, ed. Woodbine, IV, 175: „In collegiis et capitulis semper idem corpus manet, quamvis successive omnes moriantur et alii loco ipsorum substituantur, sicut dici poterit de gregibus ovium, ubi semper idem grex, quamvis omnes oves sive capita successive decedant". Sursa tuturor acestor exemple (*populus, legio, navis, grex*) este *D.* 41, 3, 30, rubr., provenită, în ultimă instanţă, din filozofia greacă, prin intermediul juristului roman Pomponius, care a scris în timpul lui Severus Alexander; vezi, pentru această lege, studiul lui Alexander Philipsborn, „Der Begriff der juristischen Person im römischen Recht", *ZfRG*, rom.Abt., LXXI (1954), 41-70.

49. „Forma" însăşi rămâne identică şi, deşi există ca formă, dar în asociere cu materia, este independentă de variabilitatea materiei componente. Vezi, *e.g.*, Toma din Aquino, *Summa theol.*, I, q. 9, a. 1, ad 3: „Ad tertium dicendum, quod formae dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subiectum variationis; subiiciuntur tamen variationi, in quantum subiectum secundum eas variatur".

50. Baldus, la *D.* 5, 1, 76, n. 4, fol. 270: „Quarto, nota quod ubi non mutatur forma rei, non dicitur mutari res". El citează apoi exemplul interdictului care poate dura o sută de ani sau mai mult „quia *populus non moritur*, licet sint mortui illi qui praestiterunt causam interdicto". Principiul a fost formulat de Paulus de Castro (m. 1441), care a fost de părere, referindu-se

Legitimarea transcendentală a continuităţii nu trebuia abandonată neapărat de dragul acestei continuităţi imanente a lui *populus qui non moritur*. Cele două „continuităţi" – cea de deasupra şi cea de dedesubt – se îmbinau, rezultând faptul că acordarea *imperium*-ului Principelui devenea o acţiune comună a Dumnezeului etern şi a poporului peren. Cea mai scurtă formulă pentru această cooperare dintre Dumnezeu şi popor era, poate, cea introdusă de Jean de Paris şi repetată de el de mai multe ori : *populo faciente et Deo inspirante*, „poporul acţionează, iar Dumnezeu inspiră". Jean de Paris, care şi-a scris tratatul în jurul anului 1303, şi-a consolidat afirmaţia printr-o referinţă la comentariul lui Averroes la *Etica nicomahică*, unde se spunea că guvernarea regelui „este în acord cu natura" dacă el sau dinastia este constituită prin voinţa liberă a poporului[51]. Cu alte cuvinte, regele guverna „prin natură" dacă era ales de popor, în timp ce alegerea însăşi a unei anumite persoane sau case regale era apanajul lui Dumnezeu în calitate de *causa remota* şi inspirată de „graţie"[52]. Însă cooperarea dintre Dumnezeu şi popor fusese instituită cu mult înainte de Jean de Paris. Glosând cuvintele „Dumnezeu a instituit imperiul din ceruri", Accursius a adăugat lapidar : „sau mai degrabă poporul roman de pe pământ" – *immo populus Romanus de terra*. Apoi a adăugat următoarea explicaţie : „Dumnezeu a constituit imperiul prin permisiunea Sa, iar poporul [l-a constituit] cu voie de la Dumnezeu ; sau s-ar putea spune altfel : Dumnezeu a constituit imperiul

---

tot la *D.* 5, 1, 76 : „quod stante identitate formae, licet in substantia contingat mutatio, intelligitur eadem res", care era valabilă şi în raport cu metabolismul corpului uman (*supra*, n. 48) ; citat de Gierke, *Gen.R.*, III, 430, n. 46.

51. Jean de Paris, *De potestate regia et papali*, c. 19, ed. Leclercq, 235 : „populo seu exercitu [vezi, pentru *exercitus*, literatura citată de Leclercq, 95, n. 1 ; de asemenea, Mochi Onory, *Fonti canonistiche*, 68, 87 (n. 1), 238, 253 ; Kempf, *Innocenz III.*, 214, n. 55] faciente et Deo inspirante quia a Deo est [imperator]". Aici (235, 13) se află şi referinţa la parafraza lui Averroes la *Etica nicomahică*, afirmând „quod rex est a populi voluntate, sed cum est rex, ut dominetur, est naturale". Vezi pentru acest pasaj şi F. v. Bezold, *Aus Mittelalter und Renaissance* (München şi Berlin, 1918), 22 ; Scholz, *Publizistik*, 331 *sq.* Jean de Paris a exprimat aceeaşi idee în c. 10, Leclercq, 199, 23 : „Potestas regia [non] [...] est a papa sed a Deo et a populo regem eligente in persona *vel in domo*", un pasaj important întrucât aici elementul dinastic îşi face apariţia în peisaj. Mai mult, nu doar că puterea regală derivă în mod direct de la Dumnezeu fără intermedierea papei, dar acelaşi lucru este adevărat şi în ceea ce-i priveşte pe prelaţi (199, 35) : „Sed potestas prelatorum non est a Deo mediante papa, sed immediate, et a populo eligente vel consentiente". Vezi şi 22, 5 : „nam populus facit regem et exercitus imperatorem" ; sau 226, 15 : „[potestas regia] cum sit a Deo et a populo consentiente et eligente". Leclercq, 73-76, are probabil dreptate atunci când descrie averroismul lui Jean de Paris ca un *averroisme théocratique*, întrucât această doctrină are multe nuanţe.

52. Sigur, Jean de Paris nu era un caz excepţional (vezi *infra*, nn. 53 *sq.*), ci mai degrabă un exponent al tendinţelor epocii sale. Este destul de revelator, totuşi, să vedem că juriştii din secolul al XIV-lea se refereau în mod frecvent la Jean de Paris, uneori împreună cu „Dantes de Florentia [...] [qui] pulchre tractat [...] de necessitate monarchiae". *Cf.* Nardi, „Nota alla «Monarchia»", *Studi Danteschi*, XXVI (1942), 100-107 ; de asemenea, pentru reluarea doctrinei lui Jean în *Songe du Vergier* ; *cf.* Lemaire, *Lois fondamentales*, 46 *sqq.* ; Schramm, *König von Frankreich*, I, 244, II, 120.

prin autoritatea sa, poporul, prin mijlocire"[53]. Accursius a recunoscut astfel fundaţia transcendentală a imperiului şi a păstrat-o făcând poporul un slujitor al voinţei divine. O altă soluţie, făcând distincţie – asemenea canoniştilor – între împărat şi imperiu, a fost propusă de Cino de Pistoia, care a hotărât: „Nici nu este absurd ca imperiul să fie derivat de la Dumnezeu şi de la popor: împăratul este de la popor, dar imperiul este numit divin de la Dumnezeu"[54]. În acest caz, corpul politic supra-personal al imperiului era de la Dumnezeu, în timp ce Principele personal era nominalizat de poporul care era el însuşi peren. Dar oricare ar fi fost interpretările, acţiunea comună a unui Dumnezeu etern şi a unui popor peren a făcut cooperarea Bisericii tot atât de superfluă precum fusese în secolele al IV-lea şi al V-lea: Biserica era practic exclusă, întrucât continuitatea era obţinută în mod para-ecleziastic prin puterile lui Dumnezeu şi ale poporului sau „naturii"[55].

Înfăţişând drepturile inalienabile ale poporului şi proclamând astfel perpetuitatea lui *maiestas populi Romani*, *Lex regia* nu era limitată doar la Roma, deşi romanii serveau ca prototip al perpetuităţii unui popor. Desigur, această lege fundamentală

53. *Glos.ord.* la *Nov. 73*, pr. 1, *v. De caelo*: „Immo populus Rom.de terra, ut Inst. de lure naturali.§.sed et quod principi [*Inst.* 1, 2, 6: *lex regia*], que est contra. Sed Deus constituit permittendo, et populus, Dei dispositione. Vel dic, Deus constituit auctoritate, populus ministerio". Învăţăturile canoniştilor urmau tendinţe similare, întrucât şi ei trebuiau să îmbine *v. divinitus* în c. 11, D. XCVI (*supra*, n. 44), cu *lex regia*. Vezi, *e.g.*, Post, „Unpublished Glosses", 414, pentru Silvester Hispanus (?), care afirma că *imperium a Deo*, dar făcea distincţia (precum mulţi alţii) între *iurisdictio* şi *executio* acesteia, între *imperium* şi *imperator*, care, la fel, făcea referinţă la *lex regia*, şi care apoi a declarat: „Sed dic, quod aliud est ipsa iurisdictio per se inspecta, que a deo processit, et aliud quod ipsius iurisdictionis executionem consequatur aliquis per populum [...]; nam populus per electionem facit imperatorem, sed non imperium, sicut cardinales per electionem preferunt aliquem sibi ad iurisdictionem, que a deo data est, exercendam". Distincţia dintre *iurisdictio* şi *gubernaculum*, atât de puternic subliniată de McIlwain, *Constitutionalism*, 75 *sqq.* (*supra*, cap. IV, n. 177), aparţine acestui ansamblu general de probleme. Pentru locuri apropiate, vezi Kempf, *Innocenz III.*, 213 *sq.*, nn. 52 *sqq.*, 244 *sq.*, nn. 32 *sqq.*; *cf.* 210, n. 42. Vezi şi *infra*, cap. VII, n. 25.

54. „Nec est absurdum quod sit a Deo et a populo. Imperator est a populo, sed imperium dicitur divinum a Deo". *Cf.* Theseider, *L'Idea imperiale*, 262. Vezi şi Ullmann, *Lucas de Penna*, 175, n. 1, pentru o afirmaţie similară a lui Cino cu o altă ocazie. Mai departe, Andreas de Isernia, la *Feud.* II, 52 (*De Prohib. feudi alien.*), rubr., fol. 231v: „Imperium quidem a Deo est: ideo dicitur divina gratia". Otto de Freising, *Chronica*, IV. prol., ed. Hofmeister, 182, 15, întreabă *quo iure* exercită conducătorii puterea şi răspunde: „ex ordinatione Dei et electione populi". Pentru câteva opinii ale canoniştilor, vezi *supra*, n. 53, şi *infra*, cap. VII, n. 25; şi, pentru alte expresii similare, Gierke, *Gen.R.*, III, 570, n. 140.

55. Faptul că imperiul, asemenea oricărui regat, a fost plasat „auf eine vom Papst an sich unabhängige Grundlage" a fost admis şi de către Kempf, *Innocenz III.*, 226 *sq.* Pe de altă parte, faimoasa formulă a papei Inocenţiu al IV-lea: „papa habet imperium a Deo, imperator a populo" (Gierke, *Gen.R.*, III, 570, n. 142) îi dădea împăratului o putere complet profană, separată de Dumnezeu – cu excepţia cazului când era consacrat de Biserică. Totuşi, devalorizarea consacrărilor regale şi imperiale, rezultând din evoluţiile şi tendinţele de gândire foarte multe şi adesea destul de eterogene (vezi *infra*, cap. VII, 1), este strâns legată şi de preeminenţa poporului. Vezi Inocenţiu al IV-lea, *Apparatus*, la c. 1 X 1, 7, n. 2 (Lyon, 1578), fol. 57v.

era aplicabilă în mod universal condiţiilor oricărui *regnum* şi oricărui popor şi a şi apărut în scrierile juridice ale tuturor ţărilor europene. Totuşi, transferul ideii maiestăţii perpetue a poporului de la romani către naţiunile şi comunităţile Europei în general – să ne gândim la *Defensor Pacis* al lui Marsiglio din Padova – a fost definit într-un mod destul de explicit de Baldus, care a spus:

> Republica [*i.e.* orice republică] are maiestate *după exemplul poporului roman*, dacă republica este liberă [*i.e.* nu are superior] şi are dreptul să-şi numească un rege[56].

În consecinţă, oricărui *regnum* şi oricărui popor li se acordau prin lege continuitatea poporului roman şi perpetuitatea *maiestas*. Recunoaştem bine cunoscuta „trecere" de la imperiu la *regna* şi *civitates*, rezumată precis şi profund în sloganele *Rex imperator in regno suo* şi *Civitas sibi princeps*.

Cu toate acestea, perpetuitatea regatelor şi a comunităţilor „neavând un superior" se baza pe mai mult decât transferul şi secularizarea ideii de imperiu. Doctrina identităţii perpetue a formelor în pofida schimbărilor, care fusese folosită de glosatorii mai timpurii fără sprijinul noţiunilor aristotelice, a fost frecvent susţinută prin maximele aristotelice în scrierile post-glosatorilor. De exemplu, atunci când vorbea despre împăratul vremurilor trecute ca stăpân al „provinciilor" care deveniseră între timp independente, Baldus remarca:

> Acum însă, dispoziţiile lumii s-au schimbat, după cum spune Aristotel în *De caelo et mundo*, nu în sensul că *lumea* va genera şi va corupe, ci al *dispoziţiilor* sale: şi nu este nimic nepieritor sub soare. Cauza corupţiei este doar el, Timpul [...]; şi deşi imperiul este veşnic [...], totuşi nu rămâne în aceeaşi stare pentru că se află într-o continuă mişcare [...][57].

Pentru a nu spune decât atât, Baldus a presupus o durată relativ permanentă a lumii care dăinuia „pentru totdeauna", deşi orânduirile acesteia se schimbau şi erau supuse coruperii şi generării. În acest caz, Baldus a aplicat doctrina duratei permanente la *imperium quod semper est*; dar el a folosit acelaşi argument şi în ceea ce priveşte

---

56. Baldus, *Consilia*, III, 159, n. 6, fol. 46: „[...] nam ipsa respublica maiestatem habet ad instar populi Romani, cum libera sit et ius habeat creandi regem".
57. Baldus, *Consilia*, I, 328, n. 8, fol. 103: „Nunc autem dispositiones mundi mutatae sunt, ut ait Aristoteles in *coeli et mundi*, non utique mundus generabitur et corrumpetur, sed dispositiones ipsius: et nihil perpetuum sub sole. Corruptionis enim causa per se est tempus, IV.*Physicorum*. Licet imperium semper sit, in Auth. quomodo oportet episc.§.fi. [*Nov.* 6, epil.; *supra*, n. 45], tamen non in eodem statu permanet, quia in continuo motu et perplexa tribulatione insistit, et hoc apparet in mutatione quatuor principalium regnorum [...]". Referinţa la Aristotel este *De caelo et mundo*, I, 280a, 19-23: *οὐκ ἂν ὁ κόσμος γίγνοιτο καὶ φθείροιτο, ἀλλ' αἱ διαθέσεις αὐτοῦ*. Pentru textul latin (citat întocmai de Baldus) şi interpretarea lui Toma din Aquino, vezi Toma din Aquino, *In Aristotelis libros de Caelo et Mundo*, I, lect. 23, ed. Spiazzi (Torino şi Roma, 1952), 110 şi 112. Vezi, mai departe, Aristotel, *Fizica*, IV, 12, 221b, 1: *φθορᾶς γὰρ αἴτιος καθ' αὑτὸν μᾶλλον ὁ χρόνος*; de asemenea 221a, 30 *sqq.*: *καὶ γηράσκοι πάνθ' ὑπὸ τοῦ χρόνου*.

comunitatea politică şi fiscul, în general, atunci când a spus că „nu pot să moară", că ambele erau „ceva etern şi perpetuu în ceea ce priveşte esenţa lor, chiar dacă orânduirile lor se schimbă frecvent"[58]. Formulările lui erau chiar puţin mai îndrăzneţe atunci când vorbea despre perpetuitatea regatelor şi a popoarelor.

> Un regat nu include doar teritoriul material, ci şi popoarele acestuia, pentru că popoarele, în mod colectiv, constituie regatul [...]. Iar totalitatea sau lucrul public al regatului nu moare, întrucât lucrul public există continuu chiar şi după ce regii au fost alungaţi. Căci lucrul public nu poate să moară [*non enim potest respublica mori*]; şi pentru acest motiv se spune [*D.* 2, 3, 4] că „un lucru public nu are nici un moştenitor" pentru că, prin el însuşi, trăieşte veşnic, după cum spune Aristotel: „Lumea nu moare, ci orânduirile lumii mor, se schimbă, sunt modificate şi nu rămân în aceeaşi calitate"[59].

Ne confruntăm cu o nouă versiune a problemei unui „adevăr dublu". Nu există nici un motiv să ne îndoim că Baldus, cu bună-credinţă, nu ar fi ezitat să admită în confesional caracterul creat şi să nege veşnicia lumii. Juridic însă, avea nevoie de ipoteza euristică a unei perpetuităţi infinite şi se observă uşor cât de folositoare le erau noţiunile aristotelice atât lui, cât şi juriştilor în general, care, pe o bază total diferită de cea a filozofilor, apărau perpetuitatea corpurilor politice şi nemurirea persoanelor fictive. Din acelaşi motiv, doctrina continuităţii şi nemuririi genurilor şi speciilor era aproape indispensabilă, întrucât era extrem de convenabil pentru jurişti să identifice trupurile nemuritoare corporate şi alte colective cu speciile. O lege din *Digeste* admitea clar pericolul de a face un *municipium* uzufructuarul unei proprietăţi, întrucât orice uzufructuar colectiv avea tendinţa de a-şi însuşi uzufructul „perpetuu". Când a glosat această lege, Odofredus a remarcat că „un *municipium* nu poate să piară cu uşurinţă decât în ziua Judecăţii de Apoi", întrucât „genurile nu pot pieri" – *genera perire non possunt*[60]. Odofredus, care a murit în 1265, nu se referise la Aristotel. Însă în glosa sa la instrumentul Păcii de la Konstanz din 1183, Baldus

58. Baldus, *Consilia*, I, 271, n. 3, fol. 81v (vezi *supra*, cap. IV, n. 292): „respublica et fiscus sint quid eternum et perpetuum quantum ad essentiam, licet dispositiones saepe mutentur".
59. Baldus, *Consitia*, III, 159, nn. 3, 5, fol. 45v: „Nam regnum continet in se non solum territorium materiale, sed etiam ipsas gentes regni, quia ipsi populi collective regnum sunt. [...] Et etiam [non moritur] universitas seu respublica ipsius regni, quae etiam exactis regibus perseverat. Non enim potest respublica mori, et hac ratione dicitur, quod respublica non habet heredem, quia semper vivit in semetipsa [...], sicut dicit Aristoteles: mundus non moritur, sed dispositiones mundi moriuntur, et mutantur, et alternantur, et non perseverant in eadem qualitate". Vezi *supra*, n. 57, şi Aristotel, *Meteorologice*, I, 14, 352b, cu comentariul lui Toma din Aquino, ed. Spiazzi, 459 *sq.*, şi pentru textul latin.
60. Vezi *D.* 7, 1, 56, şi, pentru Odofredus, Gierke, *Gen.R.*, III, 365, n. 43. Limitând uzufructul unui oraş la 100 de ani pentru a evita perpetuitatea („Periculum enim esse videbatur ne [usufructus] perpetuus fieret"), dreptul roman a anticipat anxietăţile lui Henric al VIII-lea; căci regele a fost neplăcut suprins când şi-a dat seama că încredinţarea pământurilor unor corporaţii – ghilde, bresle, comunităţi şi altele – constituia un mare pericol şi o ameninţare de înstrăinare perpetuă, întrucât „aduce Regelui [...] aceleaşi pierderi şi neplăceri [...] ca în cazul în care pământurile sunt înstrăinate prin *mortmain*". *Cf.* Maitland, *Sel. Ess.*, 214.

a folosit un limbaj mai rafinat din punct de vedere filozofic atunci când a scris că „acel ceva care este universal nu poate să piară prin moarte, tot aşa cum un om în specia sa nu moare"[61]. Pe scurt, în secolul al XIV-lea, principiile aristotelice privind perpetuitatea erau deja adânc înrădăcinate în gândirea juridică. Nu e de mirare că Padova şi juriştii în general – mai mult, se pare, din cauza unei concepţii populare greşite – erau notorii şi aveau o reputaţie proastă pentru „averroismul" lor[62].

Pentru a rezuma, continuitatea poporului şi a statului deriva din multe surse şi în general se poate spune că teoria a urmat practica existentă. Fără a depinde de vreo viziune filozofică mai amplă, tehnica administrativă a statului şi-a dezvoltat propriile modele de continuitate. Teoria, totuşi, era eficientă în alte privinţe. *Lex regia* afirma perpetuitatea poporului roman[63] şi, prin transferul acestei afirmaţii de la romani către alţii, perpetuitatea oricărui popor a fost, ca să spunem aşa, confirmată

---

61. Baldus, *Liber de pace Constantiae* (urmând *Libri feudorum* şi *Extravagantes* imperiale din *Corpus iuris civilis* [Veneţia, 1584] IV, App. 159 *sqq.*), *v. Nos Romanorum*, p. 161 C: împăratul [Frederic I] „vult istam pacem esse perpetuam, id est, quamdiu fides servetur [...] vel per praesentem mundi aetatem, et futuram et sine praefinitione temporis, quia Imperator facit hanc pacem nomine sedis, non nomine proprio tantum: et imperium non moritur [...]" (pentru *nomine proprio*, pe baza c. 14 X 1, 29, vezi *infra*, cap. VII, nn. 232 *sqq.*). Apoi, către finalul aceleiaşi lungi glose (162 D), Baldus afirmă: „Item quia quod universale est non potest morte perire, sicut homo in genere non moritur".

62. Grabmann, *Mittelatterliches Geistesleben* (München, 1936), II, 239 *sqq.* şi 261 *sqq.*, a descoperit de fapt doi profesori averroişti la Bologna la începutul secolului al XIV-lea, Taddeo da Parma şi Angelo d'Arezzo, ambii profesori de filozofie la Facultatea de Arte din Bologna, şi a conchis (170 *sq.*) că prima celulă a averroismului academic din Italia trebuie căutată în vechea fortăreaţă a studiilor juridice, în Bologna, înainte de a se fi răspândit la Padova (şi pp. 240 *sq.*). Pentru problemă şi cele mai recente publicaţii pe această temă, vezi Charles J. Ermatinger, „Averroism in Early Fourteenth Century Bologna", *Mediaeval Studies*, XVI (1954), 35-56. În lupta împotriva averroiştilor (*cf.* Grabmann, 240, n. 4; Eppelsheimer, *Petrarca*, 194, n. 6; P.O. Kristeller, „Petrarch's Averroists", *Bibl. d'Humanisme et Renaissance*, XIV [1952], 59-65), Petrarca îi atacă, la rândul său, pe juriştii din Padova. Totuşi, iritabilitatea extremă a lui Petrarca la adresa filozofilor scolastici, teologilor, juriştilor, medicilor şi non-umaniştilor în general este bine-cunoscută, iar înclinaţia lui de a numi „averroist" pe oricine nu era de acord cu el are un echivalent în obiceiurile moderne. Prin urmare, mărturia lui Petrarca are o valoare îndoielnică. Fără a nega posibilitatea că averroismul a avut adepţi şi printre jurişti (descoperirile lui Grabmann susţin o asemenea sugestie), mi se pare totuşi că, atunci când şi-au dezvoltat şi prelucrat doctrinele corporative, este posibil ca oamenii legii să fi fost adesea greşit înţeleşi şi catalogaţi în mod eronat drept „averroişti" pur şi simplu pentru că doctrinele aminteau de principii tabu. Este o afirmaţie validă în raport cu eternitatea lumii şi a speciilor de care juriştii înşişi erau oarecum conştienţi (vezi *supra*, n. 18, pentru Angelo de Ubaldis); este de asemenea adevărat cu privire la unitatea intelectului (vezi *infra*, cap. VIII, n. 71) şi ar fi simplu să se extragă dogma dublului adevăr din scrierile lor: ceea ce este adevărat din punct de vedere filozofic ar putea să nu fie valid din punct de vedere juridic (vezi *supra*, p. 282; şi Bartolo, la *D.*, 48, 19, 16, 10 [*infra*, nn. 64, 89]; Gierke, *Gen.R.*, III, 365 *sq.*). Prin urmare, ar trebui să fim atenţi la generalizările privindu-i pe „juriştii averroişti". Nu orice persoană care foloseşte termenii „subconştient" sau „complex" este, din punct de vedere filozofic, adeptă a lui Freud sau Jung.

63. Vezi *supra*, nn. 53 *sq.*

din punct de vedere legal. În fine, doctrinele aristotelice şi averroiste au suscitat o conştiinţă a perpetuităţii „naturale" într-un sens filozofic, pentru care principiul referitor la eternitatea genurilor şi speciilor s-a dovedit util în primul rând pentru juriştii care, din motive pur juridice, apărau continuitatea corpurilor colective şi nemurirea speciilor şi a universaliilor juridice.

Universitas non moritur

Deşi promiţătoare, încercarea de a elabora o concordanţă între gândirea scolastică şi cea juridică ar fi complicată şi obositoare, şi ar fi la fel dacă ne-am hazarda să decidem dacă noţiunile filozofice pe care juriştii le-au folosit, relativ la întâmplare, pentru a defini abstracţiile juridice (forme, genuri, specii, universalii şi altele similare) reflectau exact conceptele unor şcoli, nominalistă sau alta, după cum uneori s-a sugerat[64]. Nu există nici o îndoială, totuşi, că juriştii au împrumutat în mare măsură vocabularul filozofiei scolastice, că au avut liberă trecere între graniţele teologiei, filozofiei şi jurisprudenţei şi au aplicat, mai mult sau mai puţin eclectic, matricea scolastică pentru a-şi exprima propriile idei. De exemplu, persoanele „fictive" sau „intelectuale" ale juriştilor sunt greu de distins după limbaj şi conţinut de Universaliile pe care nominaliştii le numeau cu precădere *fictiones intellectuales*[65]. Mai mult, se poate considera că doctrina „identităţii în pofida schimbării" perpetue a unei comunităţi – Bologna, de exemplu – se referă la *eidos*-ul Bolognei, care era distinct de oraşul material de la un moment dat şi separat atât de cetăţenii care locuiau atunci între zidurile oraşului, cât şi de cărămizile care formau atunci acele ziduri. Am putea lua în considerare şi marea uşurinţă cu care filozofii care l-au urmat pe Duns Scotus au creat noţiuni abstracte precum *Socratitas* pentru a denumi principiul individuării prin care omul „generic" a devenit persoana Socrates. Fără a fi influenţaţi câtuşi de puţin de scotişti, juriştii au creat totuşi ceva comparabil. Căci între *communitas* şi *universitas* generice, pe de o parte, şi comunitatea individuală şi materială a Bolognei alcătuită din cetăţeni efemeri şi clădiri lipsite de trăinicie, pe de altă parte, a apărut o a treia entitate diferită de amândouă, o identitate care era imaterială şi invariabilă, deşi nu lipsită de individualitate, care exista într-un *aevum* perpetuu şi care pe drept putea fi numită *Bononitas* sau „bolognitate", dacă juriştii nu ar fi preferat să vorbească despre *universitas* corporativă – adică, persoana juridică sau comunitatea personificată – a Bolognei. Chiar şi aşa, această *Bononitas* corporativă, chiar dacă acorporeală, reprezenta, precum îngerii, o specie şi o individuaţie în acelaşi timp[66].

---

64. Poate fi corect dacă Gierke, *Gen.R.*, III, 281, 365 *sq.*, 425 *sq.* şi *passim*, indică afinitatea cu principiile nominaliste; dar, după cum arată Gierke însuşi (365 *sq.*), noţiunile juridice nu coincid în totalitate cu cele scolastice, iar când se referă la *philosophi et canonistae*, Bartolo (la *D.*, 48, 19, 16, 10, n. 3, fol. 228v) explică limpede că o „ficţiune" juridică nu este identică cu o „ficţiune" filozofică.
65. Überweg-Baumgartner, 579, 601; de asemenea, 322.
66. Pentru *Socratitas*, vezi Harris, *Duns Scotus*, II, 20, n. 3: „Et sicut Socratitas quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia quae Socratitatem

Ar putea fi menţionat într-o paranteză că personificările comunităţilor, oraşelor şi regatelor create de speculaţiile juridice nu erau doar un reviriment al personificărilor toponimice din Antichitatea clasică, care au dăinuit în miniaturile din manuscrisele carolingiene, ottoniene sau chiar de mai târziu[67]. De fapt, personificările juridice ale oraşelor şi ţărilor nu erau deloc identice cu augustele lor predecesoare din cultele clasice. Zeiţele antice ale oraşelor, împodobite cu coroane sau nimburi murale, încă aparţineau, într-un sens larg, stratului antropomorfismului străvechi : erau *genius*-ul unui oraş şi puteau pretinde imortalitate şi perpetuitate doar pentru că erau zeiţe. Personificările juriştilor, însă, erau ficţiuni filozofice aparţinând tărâmului speculaţiilor. În loc să primească, asemenea zeiţelor oraşelor în epifaniile lor antice un corp vizibil, oraşele erau de fapt deposedate de corpul lor vizibil şi primeau de la gândirea juridică doar unul invizibil. Desigur, acest corp invizibil era nemuritor şi perpetuu, dar era nemuritor nu pentru că era corpul unei zeiţe, ci tocmai pentru că era invizibil – corpul unei fiinţe imateriale. De aceea, juriştii erau departe de a readuce la viaţă personificările „antropomorfice" clasice ; ei au creat în schimb, în deplin acord cu schema de gândire medievală, ceea ce poate fi numit personificări „angelomorfice". Cu alte cuvinte, corporaţiile juridice erau comparate din punct de vedere structural mai degrabă cu îngerii creştini decât cu zeiţele păgâne.

În glosa sa la Pacea de la Konstanz, Baldus a numit oraşul „ceva universal care nu poate să piară prin moarte" şi a comparat acest „universal" cu genul sau specia umană care, de asemenea, nu moare[68]. Este posibil ca sintagma „ceva universal" (*quoddam universale*) să fi evocat asocieri cu Universaliile de asemenea nemuritoare ale discursului filozofic ; dar ceea ce termenul *universale* însemna cu adevărat în limbajul juridic era, în principiu, limpede : era sinonim cu termenul tehnic *universitas* derivat din dreptul roman, în general, colectivul corporativ pe care glosatorii timpurii l-au definit ca „o uniune sau o adunare într-un singur trup a unei pluralităţi de persoane"[69]. Pe această bază, Bartolo putea susţine că „întreaga lume este un fel de *universitas*",

---

sustinet in Socrate, nunquam est nisi in Socrate, vel quae est in aliqui alio individuorum". Ceea ce pare să spună Scotus (vezi Harris, *loc.cit.*) este „reuniunea" obiectului material concret şi a universalului în „imaginea" sau „speciile inteligibile". Vezi, *e.g.*, Baldus, la c. 3 X 1, 31, n. 14 (*In Decretalia*, fol. 126), şi definiţia lui pentru *universitas* : „Omnis universitas dicitur corpus, quia compositum et aggregatum, ubi corpora sunt tanquam materia ; dicitur autem forma, id est, formalis status [vezi *supra*, n. 49]. [...] Est igitur collegium imago quaedam quae magis intellectu quam sensu percipitur [*D.* 41, 3, 30 ; 4, 2, 9, 1 ; c. 53 X 5, 39]". Sau vezi, pentru stratul intermediar dintre *genus* şi individul concret, Baldus, la c. 3 X 2, 12, n. 15 (*In Decretalia*, fol. 178) : „Est autem universale quod non distinguitur in species dialectico modo assumptas, sed in res. Generale autem est id, quod habet species sub se [...]". Cu alte cuvinte, *universale* şi *universitas* sunt, în filozofia juridică, ele însele o specie aflată mai presus de lucrurile în care se individualizează, dar mai prejos de *generale*, care este divizibil în specii. Lăsăm pe seama specialistului, totuşi, sarcina de a analiza terminologia juridică şi de a o compara cu cea a filozofiei scolastice.

67. Vezi *supra*, cap. III, n. 88.

68. Baldus, *De pace Const.*, p. 162 D (*supra*, n. 61).

69. Gierke, *Gen.R.*, III, 193 *sq.*

ca să nu mai vorbim despre oraşe sau regate[70]. Baldus putea defini un *populus* ca „o adunare de oameni într-un corp mistic"[71] sau putea numi un *regnum* „ceva total care atât în persoane, cât şi lucruri include integral părţile sale"[72] ori să vorbească pe scurt despre „o persoană universală"[73]. Căci interpretarea directă a unui colectiv ca o „persoană" fusese sugerat chiar de dreptul roman, care, în frecvent citata *lex mortuo* (*D.* 46, 1, 22), numea o municipalitate, curte de judecată sau ghildă – în anumite condiţii, chiar şi o moştenire – „o persoană"[74].

Ideea generală de bază nu era cu mult diferită când Andreas de Isernia compara *patria* cu un *collegium* ecleziastic[75]. Căci canoniştii aplicaseră noţiunea juridică de *universitas* la diverse *collegia* ecleziastice – capituli, congregaţii şi altele – precum şi întregii Biserici chiar înainte ca civiliştii să facă aceste deducţii şi să personifice *universitas*. Fiind *universitas fidelium* conform celor mai vechi definiţii, Biserica universală era, de asemenea, în mod legal *universitas*, fără restricţii, iar prin fuziunea cu conceptul organologic de *corpus mysticum*, pe de o parte, şi cu denumirile antropomorfice ale Bisericii ca *mater* sau *sponsa*, pe de altă parte, se poate ca tentaţia de a personifica şi din punct de vedere juridic colectivul ecleziastic să fi apărut mai

70. Bartolo, la *D.* 6, 1, 1, 3, fol. 204: „[Împăratul este stăpânul lumii] Nec obstat quod alii sunt domini particulariter, quia mundus est universitas quaedam; unde potest quis habere dictam universitatem, licet singulae res non sint suae". *Cf.* Woolf, *Bartolus*, 22, n. 3; *cf.* 123 *sq.*, pentru cele trei tipuri de *universitates*.

71. Baldus, la *C.* 7, 53, 5, n. 11, fol. 73v: „[populus] debet intelligi de hominibus collective assumptis. [...] Unde populus proprie non dicitur homines, sed hominum collectio in unum corpus mysticum, et abstractive assumptum, cuius significatio est inventa per intellectum". *Cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 432.

72. Baldus, *Consilia*, I, 333, n, I, fol. 105: „regnum quoddam totum suas partes integraliter continens tam in personis quam in rebus, sicut omne nomen collectivum populorum et territorii".

73. Baldus, la *C.* 6, 26, 2, n. 2, fol. 80v: „Est et quaedam persona universalis [...] ut populus [*lex mortuo*: *D.* 46, 1, 22; *cf.* nota următoare], et haec persona similiter loco unius habetur, et individuum corpus reputatur".

74. *D.* 46, 1, 22: „[...] quia hereditas personae vice fungitur, sicuti municipium et decuria et societas".

75. Andreas de Isernia, la *Feud.* II, 52 (*De prohib. feudi alien. Loth.*), n. 1, fol. 232: „Princeps est pater patriae, dicit Seneca primo *de clementia* [I, 14, 2]. ergo illorum, qui sunt in patria, idest subditorum. sicut arguit apse [Seneca] secundo de ira [2, 31, 71]: «nefas est nocere patriae, ergo civi quoque.» non enim est patria, nisi homines agentes in ea: sicut Ecclesia possidet et collegium, idest clerici et illi qui sunt in collegio [...]". Deşi Andreas de Isernia admite că *patria* nu este reprezentată decât de fiinţele umane acţionând în interiorul acesteia, apără totuşi caracterul corporativ al *patria* şi al cetăţenilor acesteia şi combate fărâmiţarea acestui corp; vezi observaţiile sale la *Feud.* II, 27 (*De pace tenenda*), n. 9, fol. 162r-v, unde aduce argumente împotriva opiniei lui Seneca (*De ira*, *loc.cit.*), „quod unus homo de patria est pars patriae", şi declară: „Hoc iuristae non recipiunt, nisi quando universitas redigitur ad unum [*D.* 3, 4, 7, 2: vezi *infra*, n. 96] [...]. Dividere ergo patriam in tot partes quot homines habet, concisio est, non divisio". Andreas reproduce probabil doctrina concetăţeanului său, Roffrédo da Benevento, care declara că „universitas est quoddam individuum, unde partes non habet", întrucât, potrivit lui Aristotel, un individ este indivizibil; vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 204, şi *infra*, n. 89.

devreme[76]. În orice caz, tendinţa generală de a trata diversele *collegia* ecleziastice ca şi cum ar fi fost persoane reale care puteau fi pedepsite şi excomunicate trebuie să fi fost profund încetăţenită când Inocenţiu al IV-lea a considerat că e necesar să definească într-un mod lipsit de ambiguităţi caracterul acestor „persoane" colective. La Conciliul de la Lyon, din 1245, el a interzis excomunicarea unei *universitas* sau a unui *collegium*, iar mai târziu a interpretat acţiunea sa şi a justificat-o pe baza faptului că *universitas* precum un capitul de canonici, un popor, un trib erau doar „denumiri juridice", şi nu de persoane, iar denumirile nu puteau fi excomunicate. El a arătat că o *universitas* era o persoană fără corp, un pur *nomen intellectuale* şi un lucru imaterial, care, după cum s-au grăbit să arate canoniştii de mai târziu, nu putea fi condamnat pentru că îi lipsea un suflet şi nici decapitat pentru că îi lipsea un trup[77]. *Universitas* personificate, aşadar, erau doar o „persoană reprezentată" imaginar (*persona repraesentata*) sau o „persoană fictivă" (*persona ficta*).

Deşi afirmaţia memorabilă a lui Inocenţiu[78] despre *universitas* ca persoană fictivă fusese de fapt făcută într-un sens negativ, definiţia însăşi a creat sau a articulat ceva pozitiv: posibilitatea de a trata fiecare *universitas* (adică fiecare mulţime de oameni reuniţi într-un singur corp) ca o persoană juridică, de a distinge în mod clar această persoană juridică de orice persoană naturală înzestrată cu trup şi suflet şi totuşi de a trata din punct de vedere juridic o mulţime de indivizi ca pe o persoană. Faptul că această persoană corporativă era fictivă nu îi ştirbea valoarea, mai ales valoarea euristică; în afară de aceasta, însuşi cuvântul „ficţiune" nu era în mod necesar derogatoriu. Ne amintim că, în sens descriptiv, nominaliştii numiseră Universaliile *fictiones intellectuales*[79]. Urmându-l practic pe Augustin, Toma din Aquino putea defini „ficţiunea" într-un sens eminamente pozitiv ca *figura veritatis*[80]. Iar Baldus, elaborând glose la Accursius şi Bartolo, a declarat în final, cu o uşoară nuanţă de principiu aristotelic: *„Ficţiunea imită natura*. Aşadar, ficţiunea are un loc doar acolo unde adevărul poate avea un loc"[81].

---

76. Gierke, *Gen.R.*, III, 248, 253, 278 şi *passim*.
77. *Ibid.*, 280 *sqq*. Vezi Inocenţiu, *Apparatus*, la c. 57 X 2, 20 (mai târziu echivalat cu c. 2 VI 2, 19), n. 5, fol. 176v („cum collegium in causa universitatis fingatur una persona"); c. 53 [52] X 5, 39, nn. 1-3, fol. 364; şi (acelaşi titlu) c. 64, n. 3 (propriul decretal al lui Inocenţiu *Romana Ecclesia*, mai târziu echivalat cu c. 5 VI 5, 11), fol. 367v. Îi sunt recunoscător pentru pasajele relevante ale textului greu accesibil al *Apparatus* puse la dispoziţie lui I.Th. Eschmann, O.P., „Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas, 1. St. Thomas and the Decretal of Innocent IV *Romana Ecclesia: Ceterum*", *Mediaeval Studies*, VIII (1946), 1-42, în special 8 *sqq*., 29 *sqq*.
78. Faptul că definiţia lui Inocenţiu avea anumite antecedente a fost observat de însuşi Gierke; vezi, *e.g.*, *Gen.R.*, III, 204.
79. Vezi *supra*, n. 65.
80. *Summa theol.*, III, q. 55, a. 4, ad 1, citându-l pe Augustin, *De quaestionibus Evangelistarum*, II, c. 51, *PL*, XXXV, 1362: „non omne quod fingimus, mendacium est; [...] cum autem fictio nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua *figura veritatis*. Alioquin omnia quae a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso Domino, figurate dicta sunt, mendacia deputabuntur".
81. Baldus, la *D.* 17, 2, 3, n. 2, fol. 120v: „Nam ex hoc dicto glossae [sc. glos. ord.] nota quod ibi demum habet locum fictio, ubi est possibile quod habeat locum veritas". Baldus se

Ceea ce contează aici, totuşi, este doar problema continuităţii. Contează tocmai faptul că această problemă l-a determinat pe Inocenţiu al IV-lea să sublinieze că *universitas* era o persoană intelectuală care nu poate să moară, şi nu o persoană reală. Prin urmare, o excomunicare care era extinsă asupra unui întreg trup corporativ, în loc să fie aplicată doar indivizilor vinovaţi, avea să afecteze în cele din urmă şi oameni nevinovaţi care se alăturau acelei *universitas* ca înlocuitori (*subrogati*) la o dată ulterioară[82]. Era pur şi simplu o aplicare anticipată a obişnuitei doctrine a

---

referă apoi la un pasaj din legea adopţiilor (*D.* 1, 7, 16; vezi şi *Inst.* 1, 11, 4) „ubi textus dicit quod fictio imitatur naturam", şi, rezumând, afirmă: „Fictio ergo imitatur naturam. Ergo fictio habet locum, ubi potest habere locum veritas". Legea adopţiilor la care se referă afirmă: „Adoptio enim in his personis locum habet in quibus etiam natura potest habere". În propria glosă la *D.* 1, 7, 16, fol. 38v., Baldus (acum citându-l, de fapt, pe Aristotel, *Fizica*, II, 2, 194a 21) afirmă: „*Ars naturam imitatur* inquantum potest", la care adaugă: „Nota quod fictio naturae rationem atque stylum imitatur". Vezi şi Bartolo, la *D.* 17, 2, 3, fol. 139, precum şi *Glos.ord.* la această lege, *v. nominibus.* Interesant este Oldradus de Ponte, *Consilia*, LXXIV, n. 1 (Lyon, 1550), fol. 27ra, care dovedeşte că alchimia este permisibilă: „Cum ergo ars imitetur naturam (*D.* 1, 7, 16), non videntur isti alchimistae peccare [...]". Vezi şi *Consilia*, XCIV, n. 8, fol. 33r: „sic in natura videmus quod ars imitatur (*Inst.* 1, 11, 4)". De asemenea, Cino, la *C.* 7, 37, 3, n. 5, fol. 446ra, cere ca „civiles actus naturam habeant imitari".

În mod evident, formula juridică *Fictio imitatur naturam* trebuie considerată în contextul întregului grupaj de noţiuni precum *ars simia naturae*, *ars simia veri* şi *ars naturam imitatur* aristotelică, expresii foarte importante în arta şi cultura Renaşterii în general; vezi, pentru această problemă, Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Berna, 1948), 524 *sq.*; H.W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance* (Studies of the Warburg Institute, XX, Londra, 1952), 287 *sqq.* „A maimuţări" nu era folosit doar cu sens peiorativ ca în Dante, *Inf.*, XXIX, 139 (falsificatorul Capocchio mărturiseşte: *fui di natura buona scimia*); Dante însuşi consideră că arta este (*Inf.*, XI, 105) „lui Dumnezeu ca şi-o nepoată", întrucât, în conformitate cu Aristotel, „arta imită natura", iar Jean de Jandun se numeşte pe sine însuşi „imitatorul lui Aristotel şi Averroes" (Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, 239). În privinţa „ficţiunii", ne amintim definiţia lui Petrarca pentru *officium poetae*: a dezvălui şi a glorifica adevărul lucrurilor ţesute într-o nebuloasă de ficţiuni frumoase („veritatem rerum decora velut figmentorum nube contextam"); vezi Attilio Hortis, *Scritti inediti di Francesco Petrarca* (Trieste, 1874), 33, n. 1; Burdach, *Rienzo*, 509 *sq.*; pentru dependenţa de Macrobius (*Saturnalia*, 5, 17, 5; vezi şi comentariul lui Horaţiu, *Ad Pisones*, 119), E.H. Wilkins, „The Coronation of Petrarch", *Speculum*, XVIII (1943), 175. E posibil ca juriştii să nu se fi aliniat doar la teoriile literare şi artistice, ci să fi avut şi funcţia de deschizători de drum, întrucât au adoptat această teorie – derivată din legile romane privitoare la adopţie – mult mai devreme decât alţii. În orice caz, firul aparent neobservat până acum nu ar trebui trecut cu vederea.

82. În decretala sa, publicată la Conciliul de la Lyon (c. 5, VI 5, 11, ed. Friedberg, II, 1095), Inocenţiu al IV-lea şi-a declarat intenţia de a face primejduirea sufletelor imposibilă „quod exinde sequi posset, quum nonnumquam contingeret innoxios huiusmodi sententia irretiri". Comentatorul decretalei era în acel caz Inocenţiu al IV-lea însuşi, a cărui opinie a fost discutată de Gierke, *Gen.R.*, II, 280 *sqq. Glossa ordinaria* la *Liber Sextus*, alcătuită de Johannes Andrea, subliniază, într-adevăr (la c. 5, VI 5, 11, rubr.), că în caz de excomunicare a unui *collegium* „illi qui erunt postea subrogati, debent se tenere pro excommunicatis". Totuşi, problema acelor *subrogati* pare să fi fost o adăugire; căci decretala însăşi se referă

„identităţii în pofida schimbării", care se referea mai des la trecut, iar juriştii ulteriori au argumentat în consecinţă:

> *Universitas* de azi este aceeaşi cu cea care va fi peste o sută de ani [...]. Dacă, prin urmare, am spune că o *universitas* poate să cadă în nelegiuire, copiii, nou-născuţii, femeile şi toţi cei asemenea lor ar fi incluşi, ceea ce ar fi absurd; pentru aceste motive, Inocenţiu a tras concluzia că o *universitas* nu poate fi excomunicată[83].

Implicaţiile sunt evidente: *universitas* prosperă pe baza succesivităţii; este definită prin succesiunea membrilor săi şi tocmai prin această auto-regenerare succesivă *universitas* nu moare şi este perpetuă – după cum a spus Bartolo: „Nimic pe această lume nu poate fi perpetuu [...] decât prin substituţie"[84].

La un nivel mai general şi într-un context complet diferit, Toma din Aquino a definit problema succesivităţii în cadrul *corpus mysticum*. El a pornit de la diferenţa dintre corpul mistic al lui Christos şi corpul natural al omului. În trupul omenesc, spune Toma din Aquino, membrele sunt prezente „toate în acelaşi timp", în timp ce în corpul mistic, membrele se înmulţesc treptat într-o succesiune permanentă „de la începutul lumii [Adam, desigur, aparţinea lui *corpus mysticum* ecleziastic] până la sfârşitul lumii". Prin urmare, acest corp mistic îi include nu doar pe cei prezenţi la momentul respectiv în comunitate, ci şi pe cei care ar fi putut să se alăture acesteia atunci sau în viitor – adică se extindea atât asupra generaţiilor încă nenăscute de creştini, cât şi asupra păgânilor, evreilor sau musulmanilor încă nebotezaţi, întrucât corpul mistic al lui Christos, anume Biserica, creşte nu doar prin natură, ci şi prin graţie[85]. Ceea ce a spus Toma din Aquino nu era desigur nou, dar formularea lui elegantă a clarificat faptul că acest *corpus mysticum* era compus nu doar din cei ce trăiau simultan în *oikumene* ecleziastică şi în cadrul unui Spaţiu universal, ci îi cuprindea pe toţi membrii din trecut şi din viitor, actuali şi potenţiali, care se succedau unii altora, într-un Timp universal. Adică nu doar mulţimea de oameni

---

doar la membrii alcătuind acel *collegium* la momentul respectiv, printre care s-ar fi putut afla oameni nevinovaţi. Vezi n. 84.

83. Vezi, *e.g.*, Petrus de Ancharano (cca 1330-1416), la c. 53 X 5, 39, n. 8 (*In quinque Decretalium libros facundissima Commentaria*, Bologna, 1631), p. 231: „Item, eadem est universitas hodie, quae erit usque ad centum annos, ut l.proponebatur.ff.de iud. [*D.* 5, 1, 76]. Si ergo diceremus universitatem posse delinquere, includerentur isti [pueri, infantes, mulieres et similes], quod esset absurdum. et ex his rationibus concludit In[nocentius] quod universitas non possit excommunicari". Desigur, aceste argumente au fost reiterate frecvent.
84. Vezi *supra*, n. 18, pentru Bartolo, la *D.* 8, 2, 33, n. 1, fol. 222.
85. *Summa theol.*, III, q. 8, a. 3, concl.: „[...] haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad *esse naturae*, quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius, neque etiam quantum ad *esse gratiae*. [...] Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod in potentia [...]". Această definiţie era adesea repetată; vezi, *e.g.*, Iacob din Viterbo, *De regimine Christiano*, c. 3, ed. H.-X. Arquillière, *Le plus ancient traité de l'Église* (Paris, 1926), 110.

trăind împreună într-o comunitate forma un „corp mistic". Pluralitatea corporativă era obţinută şi din perspectiva succesivităţii membrilor săi.

Principiul exprimat în definiţia lui Toma din Aquino pentru *corpus mysticum* al Bisericii universale era aplicabil, cu mici nuanţe, oricărui *corpus mysticum*, oricărei *universitas* mari sau mici, ecleziastice sau seculare. Canoniştii au subliniat în repetate rânduri că biserica unui loc sau unei ţări oarecare rămânea aceeaşi biserică chiar dacă toţi membrii săi muriseră şi fuseseră înlocuiţi de alţii; sau că un *collegium* sau un consiliu al unei catedrale era „astăzi acelaşi cu cel din urmă cu o sută de ani, deşi persoanele nu erau aceleaşi"[86]. Bracton s-a aliniat la acest ansamblu: „Deşi abatele sau stareţul, călugării sau canonicii mor succesiv, mănăstirea va dăinui pe vecie"[87]. Ne aducem aminte că *Glossa ordinaria* făcuse aceeaşi afirmaţie în privinţa identităţii Bolognei din urmă cu o sută de ani şi a celei actuale şi, implicit, a oricărei Bolognii viitoare[88]. Bartolo a argumentat că acelaşi lucru era valabil şi în privinţa *universitas scholarium*, Universitatea[89]. Alţi civilişti susţineau că orice *populus* sau *universitas* „era la fel cum fusese cu o mie de ani în urmă pentru că urmaşii săi reprezintă aceeaşi *universitas*"[90]. Este adevărat, desigur, că micile comunităţi nu puteau pretinde – precum *corpus mysticum* al Bisericii universale – să fi fost identice de la facerea lumii; dar puteau pretinde acest lucru în cadrul Timpului de la crearea sau întemeierea lor şi de atunci înainte până la sfârşitul lumii sau în oricare alt timp practic nelimitat. Baldus, de exemplu, a denumit Imperiul Roman „acea mare *universitas* care înglobează în ea însăşi toţi credincioşii imperiului atât din vremurile de acum, cât şi din posteritate", incluzând, desigur, în mod implicit, şi trecutul[91]. Probabil, imperiul putea pretinde întocmai precum Biserica o universalitate în ceea ce priveşte Spaţiul: „[...] orice suflet să fie supus Principelui roman", după cum a

86. Vezi, *e.g.*, Gierke, *Gen.R.*, III, 277, n. 92.

87. Bracton, fol. 374b, ed. Woodbine, IV, 175: „Et ideo si abbas vel prior, monachi vel canonici successive obierint, domus in aeternum permanebit".

88. Vezi *supra*, n. 48.

89. Bartolo, la *D.* 48, 19, 16, 10 *v. nonnunquam*, fol. 228v, îl foloseşte ca argument principal împotriva nominaliştilor, afirmând „quod totum non differt realiter a suis partibus" şi că, la fel, „nil aliud est universitas scholarium quam scholares". Argumentează în schimb (precum Andreas de Isernia înaintea lui; vezi *supra*, n. 75) că „universitas representat unam personam, quae est aliud a scholaribus seu ab hominibus universitatis [referire la *lex mortuo D.* 46, 1, 22], quod apparet: quia recedentibus omnibus istis scholaribus et aliis redeuntibus, eadem tamen universitas est. Item mortuis omnibus de populo et aliis subrogatis, idem est populus". Aspectul corporativ al lui *totum* ar fi fost admis de *philosophi et canonistae* pe care Bartolo îi contrazice, deşi a admis „adevărul filozofic" al acestora; dar Bartolo face din elementul succesiunii şi al identităţii axa argumentaţiei sale – altfel spus, consideră Timpul esenţa „adevărului juridic", a *fictio iuris* pe care o apără.

90. Gierke, *Gen.R.*, III, 365, n. 41, citându-l pe Albericus de Rosate (m. 1354): „populus, id est universitas cuiusque civitatis et loci, [...] idem qui fuit retro mille annis, quia successores representant eandem universitatem".

91. Baldus, *De pace Const.*, p. 161A, *v. universitas*, spune „de ista magna universitate (vezi *supra*, n. 70), quae omnes fideles imperii in se complectitur tam praesentis aetatis quam successivae posteritatis [...]". Vezi *supra*, n. 84.

proclamat împăratul Henric al VII-lea[92]. Dar universalitatea trupurilor corporative mici era limitată la universalitatea Timpului, din momentul apariţiei fiecăruia.

Cu alte cuvinte, trăsătura esenţială a tuturor trupurilor corporative nu era faptul că implicau „o pluralitate de persoane reunite într-un singur corp" la momentul respectiv, ci că erau acea „pluralitate" în succesiune, cuprinsă de Timp şi prin medierea Timpului. Ar fi greşit, aşadar, ca acele *universitas* corporative să fie simplist considerate ca *simul cohabitantes*, cei trăind împreună în acelaşi moment[93]; căci s-ar asemăna, în limbajul lui Toma din Aquino, doar cu trupul fizic al omului ale cărui membre erau prezente „toate în acelaşi timp", dar nu ar alcătui un *corpus mysticum* autentic aşa cum fusese acesta definit de Toma din Aquino. Pluralitatea în succesiune, aşadar, sau pluralitatea în Timp era factorul esenţial împletind *universitas* în continuitate şi făcând-o nemuritoare.

Identificăm acum punctul slab al conceptului pur organologic al statului, care considera „capul şi membrele" doar aşa cum erau acestea reprezentate la un moment dat, dar fără a merge dincolo de Acum în Trecut şi Viitor. Statul pur organologic a devenit „corporativ" doar ad-hoc, era „cvasi-corporativ din anumite raţiuni jurisdicţionale, fiscale şi administrative"[94] sau într-un moment de urgenţă naţională şi patriotism efervescent, dar nu era corporativ în sensul acelei continuităţi perpetue, caracteristice pentru *universitas*. Altfel spus, conceptul organologic în sine – analogia lui Ioan din Salisbury dintre stat şi corpul omenesc – nu inclusese încă intenţionat factorul Timpului nelimitat, care a fost absorbit doar atunci când statul-organism a devenit un „corp" în sens juridic: o *universitas* care „nu moare niciodată". Prin urmare, nu este surprinzător că analogia organologică, importantă ca prim pas într-o perioadă de tranziţie, a devenit treptat dispensabilă din punct de vedere filozofic pentru că a fost înlocuită de conceptul corporativ de *universitas* care includea „cap şi membre", de asemenea, în succesiune.

Nu trebuie negat însă faptul că noţiuni precum *patria* sau *corpus morale et politicum* conţineau prin implicaţie şi elementul continuităţii în Timp; dar această concluzie nu a fost trasă înainte de secolul al XIV-lea şi nici nu s-a raţionalizat că un corp mistic, precum acela al *patriei* franceze, îi cuprindea nu doar pe toţi francezii în viaţă la momentul respectiv, ci şi pe cei care trăiseră în trecut şi care aveau să trăiască în viitor. În mod natural, a fost nevoie de timp înainte ca descoperirile juriştilor – identitatea în succesiune şi nemurirea juridică a corporaţiei – să înceapă

92. Henric al VII-lea, în edictul *Ad reprimenda* (*supra*, n. 41), şi *MGH, Const.*, IV, 965, nr. 929: „[...] divina praecepta quibus iubetur quod omnis anima Romano principi sit subiecta". *Cf.* bula *Unam Sanctam*: „Subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus [...] omnino esse de necessitate salutis". Mirbt, *Quellen*, 211, nr. 372.

93. Aceasta era opinia glosatorilor timpurii care au încercat să definească *collegium* făcând distincţia între *simul cohabitantes* şi *non cohabitantes*; altfel spus, au încercat să găsească esenţa lui *collegium* în cadrul Spaţiului, şi nu în raport cu Timpul, şi, prin urmare, au pierdut din vedere punctul esenţial. Vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 193.

94. Post, „Quod omnes tangit", 223, ale cărui observaţii despre Anglia sunt valabile şi pentru continent în perioada respectivă.

să prindă rădăcini şi să fie îmbinate cu ideea de stat ca organism veşnic viu sau cu conceptul emoţional de *patria*. Iar sintagmele cu savoare naţională precum *La France éternelle*, „Franţa eternă", şi altele asemenea se înscriu într-o epocă ulterioară.

Ca să repetăm, elementele cele mai semnificative ale colectivelor personificate şi ale trupurilor corporative constau în faptul că erau proiectate în trecut şi în viitor, că îşi păstrau identitatea în pofida schimbărilor şi, prin urmare, erau nemuritoare din punct de vedere juridic[95]. Separarea acestei *universitas* corporative de componentele sale individuale implica relativa insignifianţă a constituenţilor muritori care alcătuiau colectivul la un moment dat; ei erau lipsiţi de importanţă în comparaţie cu corpul politic nemuritor care supravieţuia constituenţilor săi şi putea supravieţui chiar şi propriei distrugeri fizice[96]. Dar, având în vedere că *universitas* şi membrele trupului corporativ, mereu schimbătoare, constituiau o entitate nemuritoare, cum rămânea cu „capul" corpului politic, care, până la urmă, era un om muritor individual?

Dacă factorii Timp, Perpetuitate sau Identitate în pofida Schimbării constituiau o trăsătură esenţială a trupurilor corporative şi dacă, mai departe, constituenţii actuali ai unui trup corporativ erau oarecum lipsiţi de importanţă în comparaţie cu o *universitas* nemuritoare, atunci nu pare prea dificil să se identifice trăsăturile esenţiale şi să se ajungă la un construct nou: corporaţia existentă exclusiv în Timp şi prin succesiune. În mod normal, „pluralitatea de persoane" de care era nevoie pentru a forma un corp colectiv era constituită în ambele moduri: pe „orizontală" de către aceia care trăiau în acelaşi timp şi pe „verticală" de cei care trăiau succesiv. Totuşi, de îndată ce s-a descoperit principiul conform căruia „pluralitatea" sau „totalitatea" (*totum quoddam*) nu erau – contrar sau chiar diametral opus conceptului pur organologic – limitate la Spaţiu, ci se puteau desfăşura succesiv în Timp, se putea renunţa cu totul, din punct de vedere conceptual, la pluralitatea în Spaţiu. Adică se construia o persoană corporativă, un fel de *persona mystica*, care îndeplinea doar condiţia de a fi colectivă şi de a se raporta exclusiv la Timp, întrucât pluralitatea membrilor săi se obţinea numai şi în mod exclusiv prin succesiune; astfel se ajungea la o corporaţie alcătuită dintr-un singur om şi la o persoană fictivă pentru care lungul şir de predecesori şi de viitori sau potenţiali succesori reprezenta, împreună cu ocupantul prezent al poziţiei respective, acea „pluralitate de persoane" care în mod normal ar fi fost alcătuită din multitudinea de indivizi trăind în acelaşi timp. Adică se construia un trup corporativ ai cărui membri erau eşalonaţi longitudinal, astfel încât o secţiune prin acesta scotea la iveală în orice moment un singur membru în loc de mai mulţi – o persoană mistică transferată permanent, al cărei deţinător

95. Ke Chin Wang, „The Corporate Entity Concept (or Fiction Theory) in the Year Book Period", *LQR*, LVIII (1942), 500, n. 13, şi 504, n. 37, subliniază în interesantul său studiu faptul că „continuitatea nu este un test esenţial al Teoriei Ficţiunii". Deşi admit că ar putea exista teorii ale ficţiunii care nu au legătură cu „continuitatea", vin totuşi cu completarea că *universitas* ca persoană fictivă este în mod esenţial un corp posedând continuitate.

96. Un argument foarte popular şi extrem de discutat, susţinut adesea pe baza *D.* 3, 4, 7, 2 (*supra*, n. 75); vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 236 *sq.*, 350 (nn. 337 *sqq.*), 411 *sq.* (nn. 240 *sqq.*), 497 *sq.*

muritor temporar era relativ insignifiant în comparaţie cu trupul corporativ nemuritor prin succesiune pe care îl reprezenta[97].

Acest concept interesant a rezolvat dificila problemă a perpetuităţii „capului" corpului politic. Pornind de aici şi de la pluralitatea corporativă prin succesiune, vom aborda problema Regelui care „nu moare niciodată".

97. Acesta nu este identic cu corporaţia formată dintr-un singur om la care se ajunge prin „transfer de proprietate", adică atunci când toate membrele cu excepţia unuia singur au trecut în nefiinţă; vezi *supra*, n. 75, şi Gierke, aşa cum este citat în nota anterioară. Vezi şi Baldus, la c. 36 X1, 6, n. 8 (*In Decretales*, fol. 79), vorbind despre un *collegium* sau *universitas* care a fost redus la o singură persoană, „[...] verum est quod in uno non residet [universitas] primitive [...], sed devolutive sic, quia pro pluribus habetur qui in plurium ius succedit, vel plures representat".

Capitolul VII

Regele nu moare niciodată

Interpretând Poporul ca pe o *universitas* care „nu moare niciodată", juriştii au ajuns la conceptul unei perpetuităţi atât a întregului corp politic (cap şi membre împreună), cât şi a membrilor constituenţi ai acestuia în mod individual. Totuşi, perpetuitatea „capului" era la fel de importantă, întrucât capul era considerat de obicei partea responsabilă, iar absenţa sa putea ştirbi trupul corporativ sau îl putea face incapabil de acţiune. Prin urmare, perpetuitatea capului a creat un nou set de probleme şi a dus la noi ficţiuni.

În cazul acelor *collegia* ecleziastice, soluţia era – cel puţin teoretic – pe cât de veche, pe atât de simplă: se spunea că la moartea unui prelat sau a unui alt demnitar proprietatea bisericii individuale, precum şi demnitatea prelatului sau abatelui treceau fie la superiorul ierarhic, fie la Biserica universală sau la capul Bisericii, adică la Christos sau la vicarul lui Christos[1]. Potrivit ultimei analize, aşadar, Christos ar fi jucat în cursul acestui interval rolul, ca să spunem aşa, al unui *interrex*. Aşa privea problema Inocenţiu al IV-lea: „Posesia şi proprietatea [unei biserici... rămân] cu Christos care trăieşte întru eternitate sau cu Biserica – universală sau individuală – care nu moare niciodată şi nu este niciodată non-existentă"[2]. Cu alte cuvinte, proprietatea Bisericii trecea la o entitate perpetuă – fie la capul etern al Bisericii, fie la însăşi Biserica nemuritoare şi „niciodată non-existentă".

Pe tărâmul practicii dreptului şi al procedurilor juridice, totuşi, lucrurile erau mai dificile decât în teorie: nu era posibil ca titularul divin al unei demnităţi vacante (sau vicarul său pe pământ) să fie citat, declarat vinovat ori pedepsit. De aceea, au apărut dificultăţi practice în privinţa continuităţii capului unui trup corporativ. Nu doar juriştii şi canoniştii s-au lovit de probleme ce au condus la soluţii precum conceptul de *corpora separata* în care capul, membrele sau capul şi membrele împreună formau un trup separat şi o unitate corporativă[3]. Problema continuităţii capului li s-a părut dificilă şi adesea derutantă şi juriştilor specialişti în *Common Law*. Aşa-numitele *Year Books* englezeşti, în special cele din secolul al XV-lea, reflectă foarte clar situaţia judecătorilor regali care erau dispuşi să accepte doctrina

1. Gierke, *Gen.R.*, III, 250, n. 18; de asemenea 293 şi *passim*.
2. *Ibid.*, 351, n. 340. *Cf*. Inocenţiu, *Apparatus*, la c. 4 X 2, 12, n. 4, fol. 145v. Proprietatea lui Christos sau a sfinţilor avea o bază legală în *C*. 1, 2, 25.
3. *Ibid.*, 267 *sq.*; *supra*, cap. V, n. 231.

şi terminologia corporative în privinţa membrilor încorporaţi, dar nu acceptau cu uşurinţă un caracter corporativ al „capului". De exemplu, într-un caz al oraşului Norwich audiat în 1482, Judecătorul Suprem Bryan a oferit argumentul: „Dacă primarul moare, corporaţia devine incompletă; şi, până când comunitatea alege un alt primar, corporaţia este lovită de incapacitate"[4]. Moartea primarului crea astfel un interregn, care făcea corpul politic al Norwichului incomplet şi inadecvat pentru acţiuni juridice *qua* corporaţie. Pe de altă parte, un mare jurist precum Littleton, precum şi unii dintre colegii săi credeau cu tărie că exista o diferenţă structurală fundamentală între trupul corporativ şi capul acestuia. Atunci când, cu o anumită ocazie, un reclamant s-a referit la un capitul sau la o comunitate „şi succesorii săi", judecătorul Choke, susţinut de Littleton, a declarat într-un mod destul de corect:

> Capitulul nu poate să aibă predecesor sau succesor, întrucât capitulul este perpetuu şi fiecare există şi nu poate muri, nedeosebindu-se de o mănăstire sau de popor; astfel, capitulul care a existat mai înainte şi capitulul care există în prezent sunt acelaşi capitul, şi nu diferit: aşadar, acelaşi capitul nu poate să îşi fie predecesor sie însuşi, căci un lucru nu poate fi predecesor ori succesor sieşi[5].

Invers, judecătorii au fost de acord că un decan sau un primar, fiind doar nişte indivizi, puteau să aibă şi aveau predecesori şi succesori. Adică, erau departe de a admite o identitate între predecesori şi succesori sau de a aplica acelor slujbaşi, de exemplu, acea *aeternitas* pe care dreptul roman o atribuia lui *princeps* şi pe care Bartolo a corectat-o justificat prin interpretarea ei ca „perenitatea împăratului care, în raport cu funcţia sa, nu trebuie să aibă un sfârşit"[6]. Cu alte cuvinte, deşi conţinutul şi terminologia doctrinelor romano-canonice în ceea ce priveşte *universitas* „care nu moare niciodată" au fost adoptate de bunăvoie şi fără ezitare[7], se credea fără

4. Wang, „Corporate Entity", *LQR*, LIX (1943), 73, n. 8 (la Edw. IV).
5. Wang, 76, n. 16 (39 Hen. VI).
6. Bartolo, la *C.* 11, 9, 2, n. 1 (Lyon, 1555), fol. 37v: „Opinio quod Princeps non sit aeternus, quia omne elementum eat corruptibile: ut l.eum debere.ff.de ser.urb.predi. [= *D.* 8, 2, 33; *cf. supra*, cap. VI, n. 18]. Solutio: improprie dicitur aeternus: tamen imperator respectu officii, quod non debet habere finem, potest dici sempiternus".
7. Trebuie să subliniem că Bracton avea o percepţie mai logică asupra esenţei corporaţiei, a capului şi membrelor ei; vezi fol. 374b, Woodbine, IV, 175: „Et unde talis abbas praedecessor fuit seisitus in dominico suo et cetera, non fiat narratio de abbate in abbatem vel priore in priorem, nec de abbatibus vel prioribus mediis fiat mentio, quia in collegiis et capitulis semper idem corpus manet quamvis omnes successive moriantur et alii loco ipsorum substituantur, sicut dici poterit de gregibus ovium, ubi semper idem grex quamvis omnes oves sive capita successive discedant [Bracton reproduce în mod evident metaforele din *D.* 41, 3, 30, şi *Glos.ord.* pentru această lege, *v. singulae res*; vezi *supra*, cap. VI, n. 481] „nec succedit aliquis eorum alteri iure successionis ita quod ius descendat hereditarie ab uno usque ad alium, quia semper ius pertinet ad ecclesiam et cum ecclesia remanet, secundum quod videri poterit in cartis religiosorum de feoffamento, ubi manifeste videri poterit quod donatio facta est primo et principaliter deo et ecclesiae tali, et secundario monachis vel canonicis ibidem deo servientibus. Et ideo si abbas vel prior, monachi vel canonici successive obierint, domus in aeternum permanebit".

şovăială că liderul sau capul putea muri şi chiar murea, înţelegându-se în acelaşi timp şi că permanenţa corporaţiei „complete" depindea şi de continuitatea capului, o continuitate acordată în mod succesiv unor persoane individuale.

Este evident că un caracter incomplet similar, cu incapacitarea consecutivă a întregului corp politic al *regnum*-ului, ar fi fost aproape intolerabilă. Interregnurile, scurte sau lungi, fuseseră un pericol şi în epocile mai timpurii; acestea erau cât se poate de nepotrivite într-o perioadă care crease o maşinărie destul de complicată a administraţiei statale, cum era cazul în Evul Mediu târziu. Este demn de notat că remediile implementate pentru a neutraliza pericolele interregnurilor şi pentru a asigura continuitatea capului regal au început să capete formă în practică mult mai devreme decât în teorie. Teoriile privind continuitatea dinastică a regelui, de exemplu, foloseau la explicarea şi articularea obiceiurilor existente, mai degrabă decât la crearea altora noi, deşi este adevărat că adesea e dificil să se hotărască în mod precis în ce stadiu o practică în curs de dezvoltare ar fi putut fi influenţată şi de doctrinele juriştilor.

Perpetuitatea capului regatului şi conceptul de *rex qui nunquam moritur*, un „rege care nu moare niciodată", depindeau în principal de interacţiunea a trei factori: perpetuitatea Dinastiei, caracterul corporativ al Coroanei şi nemurirea Demnităţii regale. Aceşti trei factori coincideau vag cu linia neîntreruptă de corpuri regale naturale, cu permanenţa corpului politic reprezentat de cap împreună cu membrele şi cu nemurirea funcţiei, adică a capului. Trebuie subliniat, totuşi, că aceste trei componente nu erau întotdeauna diferenţiate în mod clar: referinţele la ele erau adesea interşanjabile, iar lipsa de claritate şi discriminare în privinţa reperului era mare în special în Anglia medievală târzie, unde, în final, juriştii au ajuns la soluţiile stranii oglindite de Plowden.

1. Continuitatea dinastică

În relatarea sa referitoare la *Cazul lui Calvin*, din 1609, Sir Edward Coke a discutat maniera în care coroana engleză se transmitea unui nou rege. El a arătat că regele deţinea regatul Angliei „printr-un drept căpătat prin naştere", iar titlul era dobândit prin descendenţa din sângele regal, „fără vreo ceremonie esenţială sau vreo acţiune care să fie întreprinsă *ex post facto*: căci încoronarea nu este decât un ornament regal şi o solemnizare a descendenţei regale, dar nu parte a titlului". Coke chiar a lansat un atac vehement împotriva a doi „preoţi seminarişti" care îndrăzniseră să îşi exprime opinia potrivit căreia, înainte de încoronare, regele „nu era un rege complet şi absolut" şi că, prin urmare („observaţi deducţia lor condamnabilă şi condamnată"), cineva ar fi putut comite orice act de violenţă împotriva unui rege neîncoronat fără a fi acuzat de trădare. „Dar Judecătorii Angliei au decis limpede, în unanimitate, că [...] încoronarea nu era decât un ornament regal şi o solemnizare exterioară a descendenţei."[8]

8. Coke, *Reports*, Partea a 7-a, vol. IV, fol. 10a, 11.

Chiar dacă facem abstracţie de viziunea dubioasă a preoţilor seminarişti asupra naturii trădării şi asupra drepturilor în general ale unui episcop, papă sau rege înainte de consacrare[9], teoria lor asupra interregnului cuprinzând perioada dintre urcarea pe tron a unui rege şi încoronarea sa era, în orice caz, destul de învechită în Anglia lui Iacob I. Probabil argumentul lor a părut o rămăşiţă bizară dintr-un trecut îndepărtat, iar cei doi seminarişti ni se par nişte descendenţi târzii ai englezilor de la 1135 sau 1272, despre care se spunea că s-ar fi dedat jafurilor şi altor tulburări întrucât la moartea regelui pacea acestuia înceta să mai existe – sau ai acelor oameni din Pavia care, la moartea împăratului Henric al II-lea, distruseseră castelul imperial, întrucât pretinseseră că nu mai exista un împărat care să îl deţină[10]. Probabil cei doi preoţi nu urmăreau, totuşi, altceva decât să reamintească importanţa juridică trecută a consacrării regelui de către cler; căci, într-adevăr, valoarea juridică şi constituţională a acestui act ritual scăzuse continuu de-a lungul secolelor.

Faptul că viziunea celor doi seminarişti nu era cea general acceptată de clerul englez din acea perioadă nici nu mai trebuie menţionat. Coke a adunat cu uşurinţă o întreagă serie de precedente care respingeau doctrina periculoasă a acestor clerici. Ar fi putut la fel de bine să invoce cuvintele arhiepiscopului Cranmer, care, adresându-se regelui Eduard al VI-lea la încoronarea acestuia în 1547, a explicat că regii

> sunt Unşii lui Dumnezeu, nu prin uleiul pe care îl foloseşte episcopul, ci prin puterea care le este rânduită [...] şi prin persoanele lor, care sunt alese de Dumnezeu şi primesc darurile Duhului său pentru o mai bună conducere şi călăuzire a acestui popor. Dacă există, uleiul reprezintă doar o ceremonie: chiar dacă lipseşte, regele este un monarh perfect şi Unsul lui Dumnezeu la fel ca atunci când ar fi fost uns cu ulei[11].

Cuvintele arhiepiscopului Cranmer nu dezvăluie doar spiritul Reformei din Anglia, cu aversiunea sa generală faţă de toate tipurile de „ungeri" rituale; ele însumează idei care se dezvoltau încă din secolele al XII-lea şi al XIII-lea şi care reflectau atât devalorizarea juridică a încoronării ecleziastice, cât şi victoria succesiunii dinastice.

---

9. Substanţa şi limitarea puterilor exercitate între alegere şi consacrare au fost cercetate de Robert L. Benson, „Notes on a Canonistic Theory of the Episcopal, Papal şi Imperial Offices", studiu încă nepublicat.
10. Pentru evenimentele bine-cunoscute, vezi Stubbs, *Select Charters*, 115 şi 439. Powicke, *Henry III*, II, 588 *sqq.*, explică natura revoltelor din 1272 drept „demonstraţii gălăgioase" ale „zbuciumaţilor londonezi" în legătură cu alegerea unui primar, dar nu pare să accepte aspectul constituţional; Pollock şi Maitland, *History*, I, 521 *sq.*, pe de altă parte, au subliniat destul de puternic *interregna* pentru a dovedi că regele „poate să moară". Pentru cazul paralel din Pavia, vezi Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 7, ed. Bresslau, 30. H.G. Richardson, „The English Coronation Oath", *Speculum*, XXIV (1949), 63, n. 92, a arătat deja, pentru epoca lui Eduard al II-lea, că, „în perioada dintre urcarea pe tron şi încoronare, drepturile regale nu puteau fi încălcate cu impunitate".
11. Schramm, *English Coronation*, 159. Pentru opinii similare, vezi şi Figgis, *Divine Right*, 122 *sq.*

Devalorizarea ungerii regilor din Evul Mediu târziu – în ciuda unei sporiri a caracterului mistic al actului în sine – provenea în principal din două surse: una hierocratică, alta juridică.

Ceea ce fusese la început un sacrament comparabil cu cel al botezului şi al hirotonisirii a fost redus de însăşi puterea spirituală la un rang considerabil inferior, pentru a spori, cu atât mai mult, sublimul şi unicitatea hirotonisirii preoţeşti[12]. Această îndelungată evoluţie a fost rezumată de decretala lui Inocenţiu al III-lea „Despre Sfânta Oncţiune", în care papa a separat cu grijă funcţiile de episcop şi rege, care fuseseră înainte legate şi înlănţuite una de cealaltă, aşa cum subliniase, de exemplu, Anonimul Normand[13]. Papa Inocenţiu al III-lea le-a acordat episcopilor ungerea cu mir şi pe cap, dar i-a refuzat Principelui acelaşi privilegiu. Argumentele sale sunt interesante nu doar din perspectiva diminuării semnificaţiei ceremonialului liturgic, ci şi pentru că dezvăluie o răsturnare totală a vechii idei de regalitate christocentrică, asemănătoare lui Christos. Căci însăşi esenţa acelui *christomimesis* imperial sau regal era în pericol atunci când Inocenţiu a argumentat că mirul şi ungerea pe cap erau refuzate Principelui, *deoarece* Christos, capul Bisericii, primise ungerea pe cap de la Sfântul Duh. Cu alte cuvinte, ungerea Principelui nu s-a mai făcut pe cap, ci pe braţe şi umeri, nefiind efectuată cu sfântul mir, ci cu un ulei inferior, tocmai pentru a sublinia *ne*asemănarea cu ungerea lui Christos.

> Pe capul episcopului, totuşi, ungerea sacramentală a fost păstrată întrucât, prin funcţia sa [episcopală], el, episcopul, reprezintă persoana Capului [*i.e.* a lui Christos]. Există o diferenţă între ungerile episcopului şi Principelui: căci capul episcopului este *consacrat* cu sfântul mir, în timp ce braţul Principelui este *alinat* cu ulei. Să se vadă cât de mare este diferenţa între autoritatea episcopului şi puterea Principelui[14].

---

12. Legătura originală preponderentă dintre ungerile de la încoronare şi cele de la botez a fost subliniată recent de Jean de Pange, „Doutes sur la certitude de cette opinion que le sacre de Pépin est la première époque du sacre des rois de France", *Mélanges d'histoire du moyen âge Louis Halphen* (Paris, 1951), 557-564; vezi şi cartea aceluiaşi autor *Le roi très chrétien* (Paris, 1949) şi recenzia lui Schramm, *ZfRG*, kan.Abt. XXXVII (1951), 395 *sq*. Descoperirea lui De Pange, totuşi, nu este chiar atât de nouă pe cât crede recenzorul său; vezi, *e.g.*, Thomas Michels, „Die Akklamation in der Taufliturgie", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1928), 76-85; Williams, *Norman Anonymous*, 79, 144, *passim*; vezi şi Erdmann, *Ideenwelt*, 71 *sq.*, care avertizează pe bună dreptate să nu se considere o devalorizare ceea ce, de fapt, era adesea doar un ritual diferit. Philipp Hofmeister, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche* (Das östliche Christentum, N.F., VI-VII [Würzburg, 1948]), acordă puţin spaţiu acestui subiect. Vezi, totuşi, Eichmann, *Die Kaiserkrönung*, I, 145 *sqq.* (cu n. 26) şi 206. Mă voi ocupa de subiect într-un studiu care urmează să fie publicat, „Coronation and Epiphany"; vezi observaţia mea sumară din *Laudes regiae*, 142.

13. Vezi *supra*, cap. III, n. 30, şi *passim*.

14. Vezi c.un. X 1, 15, ed. Friedberg, II, 131 *sqq.*: „Sed ubi Iesus Nazarenus [...] unctus est oleo pietatis prae consortibus suis, qui secundum Apostolum est caput Ecclesiae, quae est corpus ipsius, principis unctio a capite ad brachium est translata: ut princeps extunc non ungatur in capite, sed in brachio [...]. In capite vero pontificis sacramentalis est delibutio conservata, quia personam capitis in pontificali officio repraesentat. Refert autem inter

Rangul inferior din punct de vedere liturgic al ungerii cârmuitorului este evident: era limitat la un exorcism oarecum sublimat şi la o protecţie împotriva spiritelor malefice[15]. Conform doctrinei hierocratice, onctiunea regală nu mai conferea Sfântul Duh, deşi Rânduielile de Încoronare păstrau încă această idee, iar canoniştii mai cântăreau dacă împăratul era sau nu o *persona ecclesiastica*[16]. Mai presus de toate însă, Principelui îi era refuzată în mod expres o reprezentare christică sau caracterul unui *christus Domini*[17]. Ca de atâtea ori, pontiful roman apare aici ca promotorul principal exact al acelui „secularism" pe care, în alte privinţe, Sfântul Scaun tindea să-l combată. Oarecum dispreţuitor, papa Ioan al XXII-lea îi putea permite regelui Eduard al II-lea să-şi repete ungerea dacă dorea acest lucru, întrucât, în orice caz, „nu lăsase nici o urmă asupra sufletului", cu alte cuvinte, nu avea nici o valoare sacramentală[18].

În secţiunea sa referitoare la Principe, decretala este importantă în principal pentru că reflectă schimbarea generală de gândire pentru care papa Inocenţiu al III-lea nu era iniţiator, dar cel mai proeminent avocat. În afara Romei, decretala papală a

---

pontificis et principis unctionem; quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem". Pentru o analiză a acestui pasaj, vezi Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, 147 *sq*. Secţiunea decretalei consacrată ungerilor regale a fost rareori glosată, deşi era în vigoare. Hostiensis, *e.g.*, urmează decretala atunci când explică (*Summa aurea*, la X 1, 15, n. 11, col. 214): „Effectus unctionis regalis est, ut augeatur ei gratia ad officium, quod ei committitur exercendum [...] et honorabilior habeatur". În alt context, el afirmă că, din punct de vedere tehnic, cuvântul *consecrare* nici măcar nu era aplicabil încoronării imperiale; vezi K.G. Hugelmann, „Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiegel", *ZfRG*, kan. Abt., IX (1919), 34, al cărui studiu reuneşte o mare parte din materialul canonic ulterior.

15. Probabil deosebirea uleiurilor nu implica o devalorizare intenţionată în epocile mai timpurii (Erdmann, *Ideenwelt*, 71 *sq.*): se poate ca unele rituri să fi respectat mai curând procedura botezului (ulei binecuvântat), iar altele pe cea a confirmării (mir). Înţelesul uleiurilor poate fi dedus din răspunsurile la chestionarul lui Carol cel Mare asupra botezului; vezi, *e.g.*, scurta explicaţie a lui Leidrad, *De sacram. bapt.*, c. VII, *PL*, XCIX, 863 *sq.*: uleiul este folosit pentru exorcizarea diavolului, apa pentru spălarea păcatelor, mirul pentru iluminarea prin graţia Sfântului Duh. Vezi şi răspunsul publicat de Wilmart, „Une catéchèse baptismale du IX^e^ siècle", *Rev. bénéd.*, LVII (1947), 199, §11, unde efectele uleiurilor inferioare sunt descrise *ut undique muniatur*. Aceeaşi frază este folosită de Alcuin, *Ep.*, CXXXVII, *MGH*, *Epp.*, IV, 214 *sq.* (*cf. Ep.* CXXXIV, 202 *sq.*): „Pectus quoque eodem perungitur oleo, ut signo sanctae crucis diabolo claudatur ingressus; signantur et scapulae ut undique muniatur". Invers, ungerea cu mir este explicată după cum urmează: „Tunc sacro chrismate caput perungitur et mystico tegitur velamine, ut intelligat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare" (după I Petru 2, 9; Romani 12, 1). Vezi şi F. Wiegand, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe* (Leipzig, 1899), 33 *sq.*, §§13 şi 17.

16. Vezi Kempf, *Innocenz III.*, 127, n. 52, care a adunat materiale interesante pe această temă; de asemenea, Mochi Onory, *Fonti canonistiche*, 90, n. 1, 112, n. 1, 117, n. 1.

17. Vezi *supra*, n. 14, unde Inocenţiu al III-lea dă de înţeles în mod clar o *christomimesis* pentru episcop, refuzându-i-o împăratului. La fel, Ptolemeu de Luca, *Determinatio*, c. 25, ed. Krammer, 47, 29, declară: „Hoc autem non invenitur de imperatore aliquo, quod sit vicarius Christi".

18. J.W. Legg, *English Coronation Records* (Westminster, 1901), nr. X, p. 72: „[...] regalis [unctio] in anima quicquid non imprimit [...]". Vezi şi Kern, *Gottesgnadentum*, 114; Bloch, *Rois thaumaturges*, 238 *sqq.*; Schramm, *English Coronation*, 131 *sq.*

avut puţină sau chiar nici o influenţă[19]. Nu a afectat în nici un fel ritualurile de încoronare, de exemplu, din Anglia sau Franţa: Hostiensis a trebuit să admită că, în aceste ţări, ungerea cu mir a capului regelui a continuat conform tradiţiei şi obiceiului[20], iar elaborările mistico-liturgice ale ceremonialului francez au atins apogeul la mult timp după epoca lui Inocenţiu al III-lea[21]. Diminuarea valorii rituale a consacrării ar fi avut puţină importanţă în afara liturghiei de încoronare de la Roma dacă, aproximativ în acelaşi timp, canoniştii şi juriştii nu ar fi început să reducă valoarea încoronărilor şi în sfera constituţional-juridică.

Decretala lui Inocenţiu era o emanaţie a opiniilor hierocratice extreme, curente în curia papală încă din zilele papalităţii reformatoare. Însă canoniştii, care ajunseseră să considere încoronarea drept o chestiune de mai mică importanţă, nu erau reprezentanţii aripii hierocratice, adică ai celor care apărau teoria potrivit căreia toată puterea culmina sau deriva în final dintr-un singur om: pontiful şi plenitudinea pontificală. Dimpotrivă, canoniştii hierocratici erau în favoarea consacrării imperiale, întrucât ei susţineau că doar în momentul ungerii împăratul primea puterea sabiei materiale de la pontif[22]. Celălalt grup de canonişti însă, „dualiştii", care erau în favoarea unui echilibru al celor două puteri universale, susţineau că puterea imperială

19. *Ordo*-ul Inocentin de Încoronare – probabil folosit pentru prima oară în 1209, la încoronarea împăratului Otto al IV-lea – arată foarte limpede influenţa noului curs; vezi Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, 253 *sqq.*, în special 266 *sqq.*; de asemenea observaţiile mele din *Laudes regiae*, 144 *sqq.*

20. Hostiensis, *Summa aurea*, la X 1, 15, n. 8, col. 213: „Sed et consuetudo antiqua circa hoc observatur: nam supradictorum regum Franciae et Angliae capita inunguntur". Se pare că acelaşi lucru era valabil şi la Napoli, întrucât lui Carol al II-lea de Anjou i s-a acordat privilegiul unei ungeri „sicut inunguntur reges Francie"; vezi L.H. Labande, „Le cérémonial romain de Jacques Cajétain", *Biblioth. de l'école des chartes*, LIV (1893), 72.

21. Vezi, în general, Kern, *Gottesgnadentum*, 114 *sqq.*; Schramm, *Frankreich*, I, 148 *sqq.*, 157, pentru Franţa şi noua glorificare a ungerilor regale datorită „uleiului celest" adăugat la mir; mai departe Schramm, *English Coronation*, 126 *sqq.*, care crede că în Anglia mirul a fost temporar înlocuit de uleiuri inferioare, deşi ungerea pe cap nu a fost abolită; există, totuşi, motive să credem că acurateţea liturgico-tehnică a surselor menţionând *oleum sanctum* în loc de mir este supraestimată, iar Schramm însuşi („Krönung in Deutschland", 253) interpretează menţiunea lui Widukind despre *oleum sanctum* în sensul mirului. Presupunerea că se credea în continuare în puterea sacramentală a încoronărilor este rezonabilă; Cino de Pistoia, *e.g.*, pretinde că această consacrare îi conferea Principelui *spiritualia dona, gratiam spiritus sancti* (Hugelmann, „Kaiserweihe", 30, n. 2), şi alţii subscriind la opinia sa.

22. Întreaga problemă a celor „Două Săbii" („Num imperator gladium habeat a papa?") a fost din nou cercetată de A.M. Stickler într-un număr mare de articole la care nu am avut întotdeauna acces uşor (îi sunt îndatorat profesorului G.B. Ladner pentru că mi-a permis să folosesc copiile pe care le avea la dispoziţie); acestea sunt enumerate în articolul său „Sacerdozio e regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX", *Miscellanea Historiae Pontificiae*, XVIII (1954), 3, n. 3; vezi şi cel mai recent articol al său, „Imperator vicarius Papae", *MIÖG*, LXII (1954), 165-212. Pentru o excelentă discuţie a acestor articole, care solicită urgent o sinteză din partea autorului, vezi Brian Tierney, „Some Recent Works on the Political Theories of the Mediaeval Canonists", *Traditio*, X (1954), 609 *sqq.* Întreaga problemă a fost adusă în atenţie de Kempf, *Innocenz III.*, 204 *sqq.* (pentru „hierocraţi") şi 212 *sqq.* (pentru „dualişti").

(identificată greşit cu „sabia materială")[23] deriva doar de la Dumnezeu – prin actul alegerii. Argumentul obişnuit al acestor canonişti „dualişti" din secolul al XII-lea şi de la începutul secolului al XIII-lea era că împăraţii existaseră înaintea pontifilor, iar împăraţii vremurilor de demult deţineau toată puterea chiar şi fără o consacrare, întrucât toată puterea provenea oricum de la Dumnezeu[24]. Ei se refereau la *lex regia* şi arătau că, prin însăşi alegerea de către principi sau popor ori de către principi şi popor împreună, împăratul ales obţinea puterea deplină a sabiei şi administraţiei, deoarece, prin acel act, principii şi poporul conferiseră toate drepturile noului Principe[25]. Ei au concluzionat aşadar, într-un mod destul de logic, că puterea imperială nu deriva de la papă; că Principele era un *verus imperator* chiar înainte să fie confirmat – înţelegându-se, aici, consacrat – de către papă, iar la ungerea din Roma, Principele primea doar confirmarea papală împreună cu titlul imperial[26].

Este adevărat, desigur, că foarte adesea opiniile „hierocraţilor" şi ale „dualiştilor" se întrepătrundeau şi că au existat numeroase modificări ale schemei generale. Mai mult, canoniştii au făcut numeroase distincţii subtile şi adesea extrem de importante în ceea ce priveşte întinderea puterii pe care cel ales avea dreptul să o exercite înainte de consacrarea sa şi au văzut în mod natural drept un model al lui *imperator electus* pe „episcopul ales" ale cărui puteri înainte de consacrare erau limitate, în timp ce „pontiful ales" practic exercita puterea deplină din momentul alegerii sale, în special dacă ascensiunea sa avea loc din postura de episcop hirotonisit[27]. Dar dacă teoriile

23. Stickler, „De ecclesiae potestate coactiva materiali apud magistrum Gratianum", *Salesianum*, IV (1942), 2-23, 97-119, arată că Gratian se gândea la coerciţia spirituală şi fizică care era apanajul Bisericii, şi nu al puterilor spirituale şi seculare; vezi Tierney, *op.cit.*, 610; Kempf, *op.cit.*, 187 *sqq.*

24. „Ante enim erant imperatores quam summi pontifices et tunc habebant potestatem, quia omnis Potestas a Deo est." Acest argument (sau echivalentele sale) a fost repetat în nenumărate rânduri; vezi Stickler, „Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti", *Salesianum*, XV (1953), 605 (*Quaestiones Orielenses*, s. XII ex.), 610 (*Quaestiones* de Bazianus, s. XII ex.), 611 (Richard of Mores, s. XII ex.); vezi, pentru alte locuri (Simon de Bisignano, Huguccio şi câteva *Summae*), Kempf, *op.cit.*, 212 *sqq.*, nn. 48, 50, 51; de asemenea, Hugelmann, „Kaiserweihe", 23.

25. *Quaestiones Orielenses* (Stickler, *op.cit.*, 605): „Nos vero dicimus quod a Deo hanc potestatem habet imperator [...]. Nam ante potest uti gladio quam ab apostolico inungatur. Ex electione enim populi (Bazianus: «principum» [Stickler, 610]) hoc sibi licet, qui ei et in eum omne ius transfert. Tamen confirmatur ei ab apostolico tempore inunctionis". Vezi şi Huguccio (citat de Kempf, 213, n. 50): „Ego autem credo quod imperator potestatem gladii et dignitatem imperialem habet non ab apostolico, sed a principibus et populo per electionem [...]". *Cf.* Stickler, „Der Schwerterbegriff bei Huguccio", *Ephemerides iuris canonici*, III (1947), 201-242.

26. Juriştii nu se gândesc la *confirmatio* papală ce urma după o alegere şi care preceda consacrarea episcopilor scutiţi şi a altor demnitari ecleziastici; vezi Kempf, *Innocenz III.*, 106 *sqq.* Cuvintele *confirmare* şi *inungere* sunt aproape interşanjabile; vezi, *e.g.*, Oldradus de Ponte, *Consilia*, CLXXX, n. 19, fol. 75v: „quid est enim approbate, inungere, et consecrare nisi confirmare?". Vezi şi Kempf, 123 *sqq.*, 215 (n. 58), 245 *sqq.* Pentru *verus imperator*, vezi nota 28.

27. Una dintre cele mai importante distincţii era cea între *administratio* (deţinută de împărat imediat şi direct de la Dumnezeu) şi *auctoritas* (conferită împăratului, la consacrarea sa, de către papă) introdusă de Rufinus, la c. 1, D. XXII, *v. terreni simul*, ed. H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus* (Paderborn, 1902), 47; *cf.* Kempf, *op.cit.*, 208 *sqq.*

şi analogiile aveau să rămână fluide o perioadă îndelungată, ele au cristalizat totuşi doctrina conform căreia exercitarea de către Principe a drepturilor imperiale şi funcţiilor administrative nu depindea cu adevărat de încoronarea sa la Roma. Şi întrucât această opinie a fost popularizată în final de Glosa comună a lui Johannes Teutonicus la *Decretum*[28], noua teorie nu putea eşua în a-i face pe jurişti conştienţi, în general, de această problemă.

O asemenea conştientizare nu este încă prezentă într-o glosă faimoasă a lui Accursius. În deplin acord cu vechea tradiţie potrivit căreia domnia şi anii de domnie ai unui cârmuitor începeau cu data consacrării sale, Accursius susţinea *quod non valet privilegium principis ante coronationem*, „că privilegiile Principelui nu sunt valabile înainte de încoronarea sa"[29]. Ideea cuprinsă în această glosă a dispărut greu – nu numai din cauza autorităţii lui Accursius, ci pentru că era adecvată scopurilor anumitor grupuri politice. În timpul Marelui Interregn al Imperiului după moartea lui Frederic al II-lea, când încoronările romane au fost suspendate pentru mai mult de 60 de ani (1250-1312), oraşe şi principi din părţile negermane ale Imperiului – Burgundia şi Italia – au propus teoria potrivit căreia, în afara Germaniei, împăratul ales, *rex Romanorum*, nu deţinea puterea executivă şi jurisdicţională înainte de a fi încoronat împărat la Roma. Aceasta, desigur, nu era decât un pretext străveziu pentru a eluda controlul imperial în general; dar, întrucât această teorie era favorabilă din punct de vedere politic lui Carol de Anjou, cel mai puternic om din Italia în anii decisivi ai Interregnului, exista un grup solid de puteri înclinate să susţină glosa accursiană *ad litteram* şi să preîntâmpine, în acelaşi timp, orice încoronare imperială[30].

Benson (*supra*, n. 9) a cercetat drepturile pre-consacrare ale episcopului şi papei în relaţia lor cu drepturile pre-încoronare ale împăratului. Vezi *infra*, nn. 32 şi 40.

28. *Glos.ord.*, la c. 24, D. XCIII, *v. imperatorem*: „ex sola enim electione principum dico eum verum imperatorem antequam a papa confirmetur. Arg[umentum] hic, licet non appelletur". Johannes Teutonicus (vezi, pentru problema autorului, Hugelmann, „Kaiserweihe", 18 *sqq.*) repetă *verbatim Glossa palatina* (cca 1210-1215); *cf.* Stickler, „Sacerdotium et regnum", 589, şi Kuttner, *Repertorium*, 81 *sq.*, care a recunoscut mai întâi relaţiile dintre *Glossa palatina* şi *Glos.ord.* a lui Teutonicus (vezi *ZfRG*, kan.Abt., XXI [1932], 141-189).
29. *Glos.ord.*, la *C.* 7, 37, 3, *v. infulas*. O altă glosă a lui Accursius era, ca să nu spunem mai mult, derutantă; la *C.* 3, 12, 6, 5, *v. vel ortus*, el remarcă: „idest coronatus". *Dies imperii* sau *ortus imperii*, a cărei sărbătorire fusese ordonată de împăraţii Valentinian, Theodosius şi Arcadius, era ziua în care fuseseră aleşi şi se urcaseră pe tron; încoronarea ecleziastică era încă necunoscută. Totuşi, Accursius a reflectat obiceiul medieval conform căruia anii de domnie erau număraţi din ziua încoronării, şi nu din ziua alegerii sau a urcării pe tron. Glosa accursiană a fost percepută în acest sens, *e.g.*, de Oldradus de Ponte, *Consilia*, CLXXX, n. 7, fol. 74v: „sed imperator in coronatione dicitur oriri et sic incipere esse [urmează o referinţă la glosa acursiană]: ergo ante hoc non operatur, quae ad imperationem pertinent". De asemenea Durand, *Speculum iuris*, II, partic. I, De rescripti praesentatione, §9, n. 18 (Veneţia, 1602), 424: „Et dies coronationis dicitur ortus Imperii [...]". Albericus de Rosate, la *C.* 7, 37, 3, n. 12, fol. 107v (vezi şi nn. 3 şi 13) repetă *verbatim* afirmaţiile lui Oldradus, dar aduce argumente împotriva lui, susţinându-l deci pe Cino (la aceeaşi lege).
30. F. Kern, „Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum", *HZ*, CVI (1911), 39-95. Carol de Anjou avea cu certitudine păreri diferite în privinţa puterilor de dinainte de încoronare ale regelui francez; vezi *infra*, n. 47.

În acest punct, juriştii, în general, au început să se preocupe de problema foarte complexă a drepturilor Principelui anterioare încoronării. „Legile seculare nu dispreţuiesc imitarea sfintelor canoane", remarca un decretist timpuriu[31] – şi, într-adevăr, nu doar canoniştii, ci şi juriştii şi feudiştii au păşit pe urmele glosei lui Johannes Teutonicus la *Decretum*. În primul rând din motive practice, Durand a exprimat opinia că Principele beneficia de puteri depline înainte de consacrarea sa, întrucât, altfel, donaţiile făcute Sfântului Scaun de Rudolf de Habsburg nu ar fi fost valabile[32], în timp ce Oldradus de Ponte a discutat în detaliu toate argumentele pentru şi împotriva puterilor de dinainte de încoronare ale împăratului[33]. Poate că profesorul lui Oldradus, Jacobus de Arena (m. 1296 sau mai înainte), a fost acela care a declanşat printre civilişti discuţia mai generală asupra principiului implicat atunci când, în timpul Interregnului, discuţia a devenit de actualitate ; iar opinia sa în favoarea puterilor de dinainte de încoronare ale Principelui a fost citată şi susţinută de ghibelinul Cino de Pistoia, care a tras concluzia că „cel ales de popor prin *lex regia*" beneficia de drepturi şi puteri suverane depline chiar şi fără încoronare[34]. În cele din urmă, totuşi, doctrina canoniştilor „dualişti" a avut efectele unui strigăt de adunare pentru cei ce apărau formula „regele este împărat în regatul său", precum şi pentru anti-curialişti. Andreas de Isernia, la curtea din Napoli, declara : „Desigur, împăraţii înainte de a fi încoronaţi la Roma sunt regi, iar în calitate de regi ei posedă *maiestas* şi *fiscus*, şi mulţi au fost Regi ai Germaniei sau ai Romanilor fără a fi încoronaţi ca împăraţi"[35]. În mod clar, juristul napolitan dorea să demonstreze că „împăratul şi regele se aflau pe picior de egalitate" şi că împăratul, de fapt, era pur şi simplu „rege în imperiul său" şi nu se deosebea în mod esenţial de regele Neapolelui şi de alţi cârmuitori ale căror drepturi derivau numai din *lex regia* şi din titlul lor[36].

---

31. „Seculi leges non dedignantur sacros canones imitari", o parafrază a *Nov.* 83, 1 (*cf. Nov.* 131, 1), care se găseşte, *e.g.*, în *Glossa palatina*, la c. 7 (add.), C. II, q. 3, *v. cum leges seculi*, citat de Stickler, „Sacerdotium et regnum", 589, iar mai târziu adesea repetată ; vezi, *e.g.*, Hostiensis, *Summa aurea*, prooem., n. 11, col. 7.
32. Durand, *loc.cit.* (*supra*, n. 29), care trasează o paralelă interesantă între împărat şi papă : „Imperator enim ex sola Principum electione etiam ante confirmationem aliquam verus est Imperator et consequitur ius administrandi [...] sicut et Papa ex sola electione consequitur plenam potestatem regendi et temporalia administrandi [...]". Urmează o enumerare a acţiunilor pe care papa le poate întreprinde doar „postquam ordines et insignia recepit". *Cf.* Hugelmann, „Kaiserweihe", 29, n. 1 ; de asemenea *infra*, n. 46, unde acelaşi argument a fost aplicat lui Constantin şi donaţiei acestuia, şi n. 41, pentru constituţia imperială *Licet iuris*.
33. Oldradus de Ponte, *Consilia*, CLXXX, fol. 74v-75v.
34. *Cf.* Hugelmann, „Kaiserweihe", 29, n. 2, pentru Jacobus de Arena şi Cino de Pistoia ; vezi şi Ullmann, *Lucas de Penna*, 177, n. 1.
35. Andreas de Isernia, *prooemium* în glosa lui la *Lib.aug.*, ed. Cervone, p. xxvi, § *Sed certe* : „Sed certe antequam coronentur Romae Imperatores sunt Reges, et habent majestatem, et fiscum, et multi fuerunt Reges Alemanniae, et Romanorum, qui non fuerunt incoronati Imperatores".
36. Andreas de Isernia, *loc.cit.* (paragraful anterior) : „quod Imperator et Rex pari passu sunt". Vezi şi Andreas, la *Feud.* I, 1, n. 8, fol. 9v : „[...] postquam est Rex Romanorum, consecratur per Papam [...]. Ex sola electione habet administrationem sine consecratione [...]. Inde

Lucas de Penna, de asemenea un napolitan, poate că s-a gândit la Andreas de Isernia, pe care se bazase atât de des, atunci când a pomenit de „anumiţi jurişti" care afirmau că cel care deţinea cârmuirea avea „plenitudinea puterii prin titlul său [transmis dinastic sau prin alegere] singur, de la Dumnezeu singur, şi în locul lui Dumnezeu pe pământ; iar el poate să facă orice fără cercetarea, binecuvântarea sau încoronarea [ecleziastică]"[37]. Pe de altă parte, tendinţa era anti-hierocratică atunci când Jean de Paris a declarat în mod deschis că regii erau regi şi fără oncţiune şi că în multe ţări creştine ungerea regilor nu se practica deloc[38]. În mod clar anti-curialişti erau şi juriştii sicilieni ai regelui Frederic al III-lea al Siciliei, care, în 1312, argumentau că împăratul dispunea de puteri depline doar în urma alegerii sale[39]; şi nici juriştii italieni care le ofereau sfaturi împăraţilor Henric al VII-lea şi Ludwig de Bavaria nu erau mai puţin anti-curialişti atunci când argumentau într-o manieră asemănătoare[40]. În fine, această teorie a triumfat la Rhense, în 1338, atunci când principii-electori germani au decretat – şi când, puţin mai târziu, Ludovic de Bavaria a declarat în constituţia *Licet iuris* – că puterea şi demnitatea împăratului derivau direct de la Dumnezeu şi că acela ales în mod legal de către principi deţinea toate puterile, drepturile şi privilegiile imperiale doar în virtutea alegerii sale şi fără nici o aprobare

---

Imperator dicitur Rex [...]. Et lex regia fuit quae transtulit in principem omne ius [...]. Idem de Rege Siciliae et aliis, qui cum Imperio nihil habent facere: quorum quilibet est Monarcha in suo regno [...]".

37. Lucas de Penna, la *C.* 10, 74, n. 12 (citat de Ullmann, *Lucas de Penna*, 176, n. 3), menţionează nişte jurişti care susţineau că liderul „ex solo nomine a solo Deo et vice Dei in terris plenitudinem potestatis habere ac sine ulla examinatione, benedictione et coronatione omnia posse". Lucas de Penna însuşi nu împărtăşea această opinie.

38. Jean de Paris, *De potestate*, c. 18, ed. Leclercq, 229, 11 *sq.* Pentru a demonstra inutilitatea încoronărilor ecleziastice, Jean face referire la Spania: *ut patet in regibus Hispanorum.* Acest lucru este valabil în măsura în care Portugalia nu a introdus niciodată o încoronare; Navarra a introdus încoronarea şi ungerea doar după 1257 (Schramm, „Der König von Navarra", *ZfRG*, germ.Abt., LXVII [1951], 147 *sq.*); Castilia a abandonat, în 1157, ritualul ei de încoronare, dar l-a reluat în secolul al XIII-lea (Schramm, „Das kastilische Königtum und Kaisertum während der Reconquista", *Festschrift für Gerhard Ritter* [Tübingen, 1950], 115 *sqq.*), iar Aragonul, după ce a introdus ceremonia în 1204, a urmat un ritual neobişnuit – cel puţin după urcarea pe tron a lui Pedro al II-lea în 1276 – în care regele nu doar se învestea pe sine însuşi cu însemnele regale, ci se şi încorona cu propriile mâini, „ninguna persona ni larcebispe, ni infant, ni ninguna persona otra de cualquiere condicion que sea" neavând voie să atingă diadema (Schramm, „Die Krönung im katalanisch-aragonesischen Königreich", *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch* [Barcelona, 1936], III, 8 *sq.*).

39. *MGH*, *Const.*, IV, nr. 1248, p. 1311, 40: „Romano principi sola electio eius omnem tribuit potestatem". *Cf.* Rudolf Most, „Der Reichsgedanke des Lupold von Bebenburg", *DA*, IV (1941), 467, n. 2, pentru influenţa ulterioară a memorandumului.

40. Vezi, pentru Doctorii în Drept Johannes Branchazolus şi Ugolino da Celle, E.E. Stengel, *Nova Alemanniae* (Berlin, 1921), 50, nr. 90, §6; 73, nr. 123, §5; *cf.* Most, „Lupold", 468, n. 1; 470, n. 3. Chiar mai puternică este o declaraţie ulterioară (Stengel, 402), unde autorul afirmă că „iste corone sunt quedam sollempnitates adinvente per ecclesiam, nomina non res impendentes" (în acelaşi timp un bun exemplu pentru influenţa nominalismului asupra gândirii juridice). Vezi *infra*, nn. 42, 46, pentru încoronare ca simplă solemnitate; de asemenea *supra*, n. 8.

sau confirmare papală[41]. Acestui cor i s-au alăturat filozofii – William de Ockham, Marsiglio din Padova şi alţii – care susţineau că drepturile pretinse şi asumate de către pontiful roman anulau importanţa actului electoral şi că solemnităţi precum încoronările nu confereau nici o autoritate, semnificând doar că o asemenea autoritate era deţinută şi fusese deja conferită[42].

Legislaţia oficială a imperiului din 1338 a rezolvat chestiunea din punct de vedere practic – de asemenea şi printre jurişti. Bartolo, este adevărat, nu s-a pronunţat în mod clar[43]. Baldus, făcând unele afirmaţii contradictorii, a manevrat în mod îndemânatic vechile distincţii – introduse încă din secolul al XII-lea de către Rufinus – ale „administraţiei generale" şi „plenitudinii puterii" şi a declarat că împăratul, înainte de încoronarea sa, deţinea doar „administraţia generală", o sumă de puteri pe care, cu mult înainte, principii germani o numiseră ocazional *imperatura*[44]. Totuşi, glosa lui Johannes Teutonicus şi-a exercitat influenţa şi asupra acestor jurişti târzii. Deşi se referea ocazional şi la „Archidiaconus" (Guido de Baysio)[45], Baldus fusese influenţat de fapt de glosa lui Teutonicus şi a extins-o, atunci când a subliniat caracterul pur „ornamental" al încoronării romane: el a exprimat opinia că încoronarea romană nu adăuga nimic altceva decât „nişte lustru şi o sporire a onoarei", în timp ce adevărata esenţă a autorităţii imperiale provenea din concordia la care se ajunsese în cursul alegerii singure[46]. Bazându-se pe unul dintre aceşti jurişti, experţii englezi –

41. Pentru pasajele respective, vezi Mirbt, *Quellen*, 223, nr. 383, 384 (formularea glosei lui Teutonicus este uşor de recunoscut); în general, E.E. Stengel, *Avignon und Rhens* (Weimar, 1930); de asemenea, Most, „Lupold", 466 *sqq.*; Heinrich Mitteis, *Die deutsche Königswahl: Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle* (ed. a II-a, Brünn, München şi Viena, 1944), 216 *sqq.* Puterea exercitată de împăratul ales, înainte de încoronare, era comparată cu cea a papei ales, tot înainte de încoronare, întrucât papa primea „omnia iura pontificis ex electione" – cel puţin, după afirmaţia lui Cino; vezi Hugelmann, „Kaiserweihe", 30 (notă); Ullmann, *Lucas de Penna*, 177 *sq.*, de asemenea (n. 3) pentru efectele decretului imperial la curtea papală. *Cf.* Durand, *supra*, n. 32.

42. Pentru Marsiglio, vezi *Defensor pacis*, II, c. 26, §§4-5, ed. R. Scholz (*MGH, Fontes iuris germanici antiqui*, 1932), 490 *sq.*: „Non enim conferunt huiusmodi solempnitates auctoritatem, sed habitam vel collatam significant". Pentru Ockham, vezi Most, „Lupold", 470, n. 5, 471, n. 3; Schramm, *Frankreich*, I, 243 şi 227, pentru Jean de Jandun.

43. Woolf, *Bartolus*, 31 *sq.*

44. Baldus, la *C.* 7, 37, 3, addenda, fol. 28v: „ante coronationem non habet plenitudinem potestatis, licet habeat generalem administrationem". Vezi, pentru acestea şi distincţii similare, *supra*, n. 27; de asemenea, Ullmann, *op.cit.*, 178. *Cf.* Mitteis, *Königswahl*, 120 *sqq.*, pentru *imperatura*. Formulări de acest tip trebuie să fi fost destul de comune; Cino (citat de Hugelmann, „Kaiserweihe", 30, notă) menţionează *Imperatoriam* (*iurisdictionem*); Oldradus de Ponte (*supra*, n. 29) foloseşte *imperatio*, deşi nu în sensul principilor germani, ci mai degrabă vorbeşte despre *imperiatus* precum Dante (*De monarchia*, III, 12). Aceste formulări arată că se dorea evitarea cuvântului ambiguu *imperium*.

45. Baldus, la prooem. („Rex pacificus") X 1, n. 5, *In Decretales*, fol. 5: „Rex Romanorum statim, cum electus est, habet imperium plene formatum authoritate potestatis, licet coronam expectet, ut not. Archidia. xciii. distin. capit. legimus (c. 24, D. XCIII)".

46. Baldus, la c. 33 X 2, 24, n. 6, *In Decretales*, fol. 261v: „Coronatio in imperatore non addit nisi coruscationem et honoris augmentum (*supra*, nn. 40, 42), sed veram essentiam ex sola electione concordi. Hoc patet in Constantino, qui coronavit papam, non autem fuit coronatus a papa, tamen

Cranmer, Coke şi alţii – au exprimat opinia că încoronarea era doar „un ornament regal şi o solemnizare exterioară a descendenţei" şi că regele deţinea toate darurile Sfântului Duh chiar şi fără să fi fost uns cu ulei.

Ar fi dificil de stabilit cu precizie dacă sau în ce măsură discuţia aprinsă care avusese loc în timpul Interregnului între canonişti şi legişti în legătură cu drepturile împăratului de dinaintea încoronării ar fi putut influenţa deciziile politice ale regatelor europene. Putem presupune, totuşi, că teoriile juridice au fost eficiente măcar în subsidiar atunci când cele două mari monarhii occidentale, Franţa şi Anglia, s-au aventurat să pună în practică lucrul pe care juriştii de mai târziu l-ar fi considerat aproape de la sine înţeles: să separe începutul domniei unui rege şi exercitarea de către acesta a puterii depline de consacrarea ecleziastică. Atunci când Ludovic cel Sfânt a murit în Africa în 1270, Filip al III-lea, el însuşi prezent atunci pe ţărmul de la Tunis şi călăuzit de Carol de Anjou, şi-a asumat imediat puterea deplină. Fără a-şi aştepta încoronarea, care oricum trebuia amânată până la întoarcerea sa în Franţa, Filip al III-lea a devenit rege al Franţei cu toate drepturile şi privilegiile. În mod corespunzător, el a început să-şi dateze anii de domnie, contrar tuturor obiceiurilor, din ziua urcării sale pe tron, şi nu din cea a consacrării[47]. La fel s-a procedat în Anglia în 1272. Când Henric al III-lea a murit, fiul său, Eduard I, pe atunci plecat în Ţara Sfântă, a început să conducă deţinând autoritatea şi puterea deplină a unui rege din ziua urcării sale pe tron, care era ziua înmormântării tatălui său. Eduard nu a trebuit să aştepte până la încoronarea sa, care a avut loc de-abia în 1274, pentru a-şi asuma puterea deplină; şi el a început să-şi numere anii de domnie, contrar practicii de până atunci în Anglia, din ziua urcării sale pe tron[48]. Astfel, din motive practice şi, printr-o coincidenţă, aproape în acelaşi timp, atât Filip al III-lea, cât şi Eduard I au pus în practică învăţăturile juriştilor, care susţineau că guvernarea deplină începea din ziua urcării pe tron a cârmuitorului: *et incipiunt anni imperii*[49].

Atât Franţa, cât şi Anglia au reuşit astfel să abolească „micul interregn" care apărea între urcarea pe tron a unui rege şi încoronarea acestuia, întocmai precum decretul de la Rhense şi constituţia *Licet iuris* au eliminat acest interval în imperiu. Ceremonialul de încoronare, desigur, nu a fost abandonat; dar cu toată exuberanţa sa medievală târzie, simbolismul său încărcat şi pompa religioasă a curţii, esenţa vie a regalităţii liturgice s-a evaporat, iar prevalenţa consideraţiilor seculare – politice şi juridice – a lipsit acest ritual de cele mai multe dintre fostele sale valori constituţionale.

---

ei donavit maxima et meliora, et ecclesia in parte utitur illa donatione, ergo valuit. Ex hoc sequitur quod administratio potest praecedere coronationem et sequi". Vezi şi *supra*, n. 32.

47. Schramm, *Frankreich*, I, 226 *sq.*; în general, Kern, *Gottesgnadentum*, 308 *sq.*

48. Pollock şi Maitland, *History*, 1, 521 *sq.*; Stubbs, *Select Charters*, 438 *sqq.*; de asemenea Schramm, *English Coronation*, 166 *sq.*

49. Oldradus de Ponte, *Consilia*, CLXXX, n. 6, fol. 74v, discutând opinia altora, conform căreia împăratul ales deţinea doar din alegerea sa drepturile unui *verus imperator*: „Et ut nomen [rex Romanorum] indicat, ex tunc videtur tomanorum praepositus rebus. Si sic, ex tunc est verus imperator, et incipiunt anni imperii". *Cf.* Theseider, *L'Idea imperiale*, 264 (unde termenul fără sens *utitur* [*vr*] trebuie înlocuit de *videtur*).

Guvernarea noului rege era legalizată doar de către Dumnezeu şi popor, *populo faciente et Deo inspirante*. Biserica, după cum spunea Marsiglio din Padova, trebuia doar să ofere o „semnificaţie". Trebuia doar să dea mărturie că noul rege era cel adevărat şi că era cel drept. Totuşi, a rămas încă în sarcina Bisericii să confere solemnitate importantului jurământ de încoronare[50]. Mai mult, ca o ocazie pentru înfăţişarea pompei şi splendorii curţii, la care nou-înfiinţatele ordine cavalereşti dinastice şi-au adus contribuţia, încoronările au căpătat un nou impuls[51]. În fine, încoronările serveau, după cum spunea Edward Coke, la „solemnizarea descendenţei regale", cu alte cuvinte, ca mediu pentru înălţarea cvasi-religioasă a dinastiei şi pentru manifestarea unui drept divin de natură dinastică.

Atât Franţa, în 1270, cât şi Anglia, în 1272, au recunoscut, nu prin vreun act special sau decret, ci *de facto*, că succesiunea la tron era dreptul din naştere al fiului cel mai vârstnic: la moartea – sau înmormântarea[52] – monarhului în funcţie, fiul sau moştenitorul legitim devenea rege în mod automat. Şi nici nu putea să existe vreo întrerupere în succesiune: testatorul legal şi moştenitorul erau consideraţi o singură persoană, iar această opinie – susţinută de maxime filozofice – a fost transferată din dreptul privat în cel public[53]. Astfel, continuitatea regelui „corp natural" era asigurată, atunci când cele două monarhii occidentale au eliminat nu doar „micul interregn" dintre urcarea pe tron şi încoronare, ci şi, o dată pentru totdeauna, posibilitatea unui „interregn mare" care să apară între moartea unui rege şi alegerea succesorului său. „Timpul nu curge împotriva Regelui" – şi nici împotriva dinastiei.

De aici încolo, adevărata legitimare a regelui a fost dinastică, independentă de aprobarea sau consacrarea Bisericii şi independentă şi de alegerea de către popor. „Puterea regală", scria Jean de Paris, „este de la Dumnezeu şi de la poporul ce îl alege pe rege în persoana sau în casa lui, *in persona vel in domo*"[54]. De îndată ce alegerea dinastiei fusese făcută de către popor, alte alegeri erau suspendate: naşterea regală era o manifestare a alegerii Principelui pentru regalitate, alegerea sa de către Dumnezeu şi providenţa divină. Faptul că o persoană urma la tronul strămoşilor săi prin drept ereditar era un lucru „ce nu putea fi făcut de nimeni în afară de Dumnezeu". Aceasta era opinia unui autor din secolul al XI-lea, rezumată mai târziu de către

50. Regele şi-a depus jurământul cu o singură ocazie, la încoronare; vezi Richardson, „Coronation Oath", 62 *sq.*, n. 91; de asemenea, Schramm, *English Coronation*, 204 *sqq.*, pentru schimbările implicate, şi studiul meu, „Inalienability", *Speculum*, XXIX (1954), 488-502, pentru introducerea clauzei de inalienabilitate care a sporit importanţa constituţională a jurământului de încoronare.

51. Vezi concisa relatare a lui Schramm, *English Coronation*, 90 *sqq.*

52. Înmormântarea a avut loc în cea de-a patra zi după moartea regelui Henric al III-lea; după 1308 însă, intervalul era de o singură zi, până în secolul al XVI-lea, când a fost abolită această regulă a ultimei zile onorifice a monarhului decedat; vezi Schramm, *op.cit.*, 166 *sq.* Baldus, la c. 36 X 1, 6, n. 3, *In Decretales*, fol. 79, recomandă un interval de cel puţin trei zile pentru încoronarea noului rege: „Quod rege mortuo filius eius non debet de honestate coronari nisi post triduum, quia post tres dies Christus resurrexit a mortuis".

53. Vezi *infra*, nn. 60 *sqq.* şi 78 *sqq.*

54. Jean de Paris, *De Potestate*, c. 10, ed. Leclercq, 119, 23; vezi *supra*, cap. VI, n. 51, şi Kern, *Gottesgnadentum*, 47 *sqq.*

Bracton în frecvent citata formulă „doar Dumnezeu poate face un moştenitor"[55], sugerând că însăşi naşterea unui moştenitor semăna cu o „judecată a lui Dumnezeu"[56]. De aceea, arhiepiscopul Cranmer putea, în cele din urmă, să susţină, atunci când demonstra că ungerile cu ulei erau neesenţiale, că, în persoanele lor, Unşii lui Dumnezeu „sunt aleşi de către Dumnezeu şi înzestraţi cu darurile Sfântului Duh"[57]. Sfântul Duh, care în vremurile trecute se manifesta prin votul electorilor, în timp ce darurile sale erau conferite prin oncţiune, se găsea acum în însuşi sângele regal, *natura et gratia*, prin natură şi prin graţie – într-adevăr, şi „prin natură", întrucât sângele regal părea acum ca un fluid oarecum misterios.

> „Cel ce vine de sus este deasupra tuturor" (Ioan 3, 31), adică el, cel care se trage din neamul imperial, este mai nobil decât toţi[58].

Elogiatorul care îl glorifica astfel pe Frederic al II-lea era doar ecoul opiniilor curente de la curtea imperială, iar Frederic însuşi preamărea nobleţea neamului imperial şi a neamurilor regale în general[59]. Mai mult, în cercul lui Frederic se făcea simţită îmbinarea ideii dinastice cu doctrinele filozofice ce implicau o credinţă în anumite calităţi şi puteri regale ce sălăşluiau în sângele regal, creând, ca să spunem aşa, o specie umană regală. Într-o scrisoare către tânărul fiu al lui Frederic, regele Conrad al IV-lea, de exemplu, autorul spunea:

> Principii cărora le lipseşte cunoaşterea sunt mai pătaţi şi mai compromişi decât persoanele particulare, căci nobleţea sângelui [regal] se distinge printr-o infuzie a unui suflet subtil şi nobil care îi face pe Principi, înaintea altor oameni, susceptibili pentru învăţătură[60].

---

55. Vezi tratatul *De unitate Ecclesiae* (cca 1090), c. 13, *MGH*, *LdL*, II, 204, 32: „[...] qui pro patribus suis successit in regnum iure hereditario, quod fieri non posset nisi a Deo". *Cf.* Kern, *Gottesgnadentum*, 245, n. 449, pentru referinţe suplimentare, Bracton, fol. 62b, ed. Woodbine, II, 184: „Nec potest aliquis sibi facere heredem, quia solus deus heredem facit". *Cf.* Figgis, *Divine Right*, 36; Kern, *op.cit.*, 48, n. 90.
56. Vezi Figgis, *Divine Right*, 36.
57. Vezi *supra*, n. 11.
58. Niccolo din Bari, ed. Kloos, în *DA*, XI (1954), 170, 4: „qui de celo venit, super omnes est, id est, qui de imperiali semine descendit, cunctis nobilior est".
59. Vezi *Erg.Bd.*, 221 *sqq.*, în special Manifestul regelui Manfred către romani din 1265; *MGH*, *Const.*, II, nr. 414, pp. 559 *sqq.*
60. Huillard-Bréholles, *Hist.dipl.*, V, 274 *sq.*: „Immo tanto se maiori nota notabiles faciunt principes inscii quam privati, quanto *nobilitas sanguinis per infusionem subtilis et nobilis anime* tacit ipsos esse pre ceteris susceptibiles discipline". Toată scrisoarea este interesantă şi, chiar dacă ar fi doar un exerciţiu intelectual, reflectă totuşi conceptele sângelui regal, aparent comune într-o perioadă atât de puternic influenţată de principiile antropologiei stoic-aristotelice. Dubois (*infra*, n. 64) foloseşte fraze similare, iar doctrinele absolutismului lucrează mai târziu cu acelaşi argument: „[Le sang Royal] est d'estoffe et qualité trop plus noble et auguste, que celui des autre hommes". *Cf.* Church, *Constitutional Thought*, 317, n. 36, citându-l pe Charles Loyseau, *Traité des ordres et simples dignitez*, VII, n. 92, în *Oeuvres* (Lyon, 1701), 47.

Nu este clar ce doctrină are în minte autorul acestor rânduri sau din ce sursă s-a inspirat. Nu este pur şi simplu antropologia aristotelică, doctrina generării şi eredităţii conform căreia există o putere activă în sămânţa bărbătească provenind din sufletul creatorului şi imprimându-se în fiu[61]; şi nu este nici doctrina stoică a „principiilor seminale" ale lui *genus humanum* în general[62]; ideea unui suflet special cizelat, „subtil şi nobil", inoculat în sângele principilor aminteşte mai degrabă de principiul hermetic privind crearea sufletelor regilor, dar pare greu de crezut că această doctrină era cunoscută în perioada respectivă[63].

Oricum ar fi, un tip straniu de misticism ştiinţific – iraţional şi material în acelaşi timp – a pus stăpânire pe ideea de-abia înmugurită a legitimităţii dinastice. Pierre Dubois a adunat argumente astrologice şi climatologice pentru a dovedi preeminenţa

61. Pasaje relevante pentru generaţionismul şi spermatologia lui Aristotel, deşi foarte numeroase în *De generatione animalium*, sunt totuşi răspândite peste tot; vezi Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore, 1944), 470 *sq.* Întreaga problemă a fost abordată recent de Erna Lesky, *Die Zeugungsund Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Akademie d. Wissenschaften und der Literatur: Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Kl., 1950, nr. 19, Mainz, 1951); vezi 125 *sqq.* (1349 *sqq.*), pentru Aristotel, şi în special 146 *sqq.* (1370 *sqq.*), pentru doctrina aristotelică a eredităţii. Vezi şi A. Mitterer, *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Viena, 1947). Doctrina lui Toma din Aquino susţinând că „virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis" (*Summa theol.*, I, q. 119, art. 1, resp. 2, de asemenea 1, q. 118, art. 1, ad 3; *cf.* Lesky, 135 şi 137, pentru opinia lui Aristotel) a influenţat, de asemenea, gândirea juridică; vezi, *e.g.*, Jean de Terre Rouge, *De iure futuri successoris*, Tract. 1, art. 2, concl. 1, p. 35: „[...] nam secundum Philosophum in semine hominis est quaedam vis impressiva, activa, derivata ab anima generantis et a suis remotis parentibus. Et sic est identitas particularis naturae patris et filii [...]". Pentru principiul identităţii dintre tată şi fiu, vezi *infra*, nn. 258 *sqq.*

62. Vezi, pentru doctrina stoic-aristotelică a *rationes seminales* aşa cum a fost aceasta transmisă de Augustin şi Macrobius, Hans Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn, 1914), în special 184 *sqq.*; *cf.* Lesky, *op.cit.*, 164 *sqq.* (1388 *sqq.*); de asemenea 172 *sq.* (1396 *sq.*), pentru Philo, *Legatio ad Gaium*, c. 8, 55, unde se afirmă că *seminal logoi* l-au predispus pe Caligula pentru conducere; *cf.* Harry A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass., 1948), I, 342 *sq.*

63. *Kore kosmou*, frg. XXIV, ed. W. Scott, *Hermetica* (Oxford, 1924), I, 494 *sqq.*; ed. A.D. Nock şi A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum* (Paris, 1954), IV, 52 *sqq.*; vezi şi Delatte, *Traités de la royauté*, 154 *sqq.*, pentru legăturile cu teoriile pitagoreice asupra regalităţii. Pentru *Corpus Hermeticum* există cel puţin un tratat cunoscut în şcoala din Chartres, *Asclepius*; vezi Theodore Silverstein, „The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris", *Modern Philology*, XLVI (1948), 109 *sqq.*; Robert B. Woolsey, „Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius", *Traditio*, VI (1948), 340-344; de asemenea, Manitius, *Lateinische Literatur*, III, 199 şi 262. Totuşi, *Kore kosmou* sau, în plus, *Florilegium* a lui Stobaeus nu puteau fi accesibile în secolul al XIII-lea. Loyseau, *loc.cit.* (*supra*, n. 60), se referă la Platon şi Aristotel în acest context: „veu que Platon au 3. de sa *Republ.* a dit, que ceux, qui sont nays pour commander, sont composez d'autre metail, que les autres. Et Aristote a dit encor plus à propos, que les Roys sont d'un genre moyen entre Dieu et le peuple". Vezi Platon, *Rep.*, III, 415A *sqq.*; dar nu este clar la ce pasaj din Aristotel se referă autorul; vezi, totuşi, Goodenough, *Politics of Philo*, 98, pentru locaţii similare.

naturală şi fizică a stirpei regale franceze nu doar asupra oamenilor de rând, ci şi asupra celorlalţi monarhi[64]. În aceeaşi perioadă, teoriile franceze justificând principiul dinastic au produs structuri cu adevărat remarcabile ale scolasticii dinastice : o dinastie care se întorsese la sângele lui Carol cel Mare, regi sfinţi dând naştere altor regi sfinţi, un neam susţinut de Christos chiar de la începuturile credinţei creştine, o casă regală preasfântă, căreia Dumnezeu i-a dăruit un ulei sfinţit pentru ungerea regilor săi şi, cu siguranţă, o spiţă regală înzestrată cu daruri miraculoase pe care nici Biserica nu le putea pretinde[65]. Deşi în Anglia acelei perioade erau greu de găsit elaborări la fel de exaltate ale darurilor mistice ale casei regale prin graţie şi natură, dreptul ereditar asupra coroanei al fiului cel mai în vârstă a devenit totuşi adânc înrădăcinat ca un „drept irevocabil" şi o lege de necontestat, chiar dacă nescrisă, a regatului[66].

Ceea ce contează aici este principiul continuităţii. În Evul Mediu timpuriu, păşind, aparent, pe urmele Bisericii, continuitatea regatului în timpul unui interregn fusese uneori prezervată printr-o ficţiune : Christos umplea acest gol ca *interrex* şi asigura, prin propria eternitate, continuitatea regalităţii. Vechea formulă de datare a documentelor, *regnante Christo*, provenind din vremurile persecuţiilor[67], servind

64. Scholz, *Publizistik*, 411, n, 137 ; Kämpf, „Pierre Dubois", 95, n. 7, şi 70. În absolutism, s-a încetăţenit practica de a augmenta sângele regal „en l'excellence duquel on ne doit imaginer aucune souilleure ni corruption, ains au contraire ce sang Royal purifie et ennoblit tout autre sang avec lequel il se mesle". Charles Loyseau, *loc.cit.* (*supra*, n. 60), un pasaj care ar trebui comparat cu Leclercq, „Sermon", 169, 15 (*supra*, cap. V, n. 183). Pentru Anglia, vezi, *e.g.*, Bacon, *Post-nati*, 667 : „[...] ca sângele lui [al regelui] să nu fie niciodată corupt [...]".

65. *Supra*, cap. V, nn. 183-185. Pentru întoarcerea la stirpea carolingiană, vezi Karl Ferdinand Werner, „Die Legitimät der Kapetinger und die Entstehung des «Reditus regni Francorum ad stirpem Karoli»", *Die Welt als Geschichte*, XII (1952), 203-225, care arată că sloganul, deşi introdus deja de Étienne de Marchiennes (cca 1196), a fost folosit doar prin intermediul lui Vincent de Beauvais (după 1244) ; *cf.* Kern, *Ausdehnungspolitik*, 23. Pretenţiile franceze au fost adoptate de angevinii din Napoli. Vezi, *e.g.*, Carol al II-lea de Anjou, în anunţul încoronării sale : „Inter regales autem prosapias, Christianitatis caractere insignitas, ab ipsis fidei Christiane primordiis idem altissimi filius stirpem regiam inclite domus Francie altis provexit radicibus et provectam gubernare non desinit in gloria et honore" (Paris, Bibl.Nat., ms.lat. 8567, fol. 20v). Acestea şi alte argumente similare se regăsesc mereu. Vezi, *e.g.*, Terre Rouge, *De iure futuri successoris*, Tract. 1, art. 1, concl. 15, p. 31 : „Nam legimus domum regiam Franciae sanctissimam Deum de oleo suo [...] prae aliis regibus [...] decorasse".

66. Vezi Chrimes, *Ideas*, 22 *sqq.*, care arată, totuşi, că problema era încă fluidă în Anglia Evului Mediu târziu ; de asemenea Figgis, *Divine Right*, 81 *sqq.* ; pentru opiniile populare şi contextul lor juridic, vezi schiţa lui Keeton, *Shakespeare and his Legal Problems*, 109 *sqq.* („The Title to the Crown in the Histories").

67. Arnold Ehrhardt, „Das corpus Christi und die Korporationen im spätrömischen Recht", *ZfRG*, rom.Abt., LXXI (1954), 34, n. 27 (vezi de acelaşi autor şi *The Apostolic Succession* [Londra, 1953], 41 *sq.*), subliniază caracterul politic revoluţionar al datărilor din *Faptele Martirilor* şi oferă ca exemplu *Martyrium Irenaei Syrmiensis* : „sub Diocletiano imperatore, agente Probo praeside, regnante Domino nostro Jesu Christo". Antiteza „Diocletiano imperatore – regnante Domino" este evidentă ; este chiar mai puternică prin adăugarea *vero* din *Acta Cypriani* : „sub Valeriano et Gallieno imperatoribus, regnante vero Domino [...]" ; sau prin adăugarea *κατὰ δὲ ἡμᾶς βασιλεύοντος τοῦ κυρίου ἡμῶν* (Pionius, c. 23), sau *ἐν οὐρανοῖς δὲ βασιλεύοντος κτλ* (Dasius, c. 12), sau *βασιλεύοντος εἰς αἰῶνας* (Agape, Irene, şi alţii,

adesea ca simplă formulă de devoţiune[68], folosită atunci de papa Adrian I pentru a indica refuzul recunoaşterii pe mai departe a împăratului bizantin iconoclast[69], era utilizată ocazional în timpul unui interregn pentru datarea documentelor atunci când anii de domnie ai unui rege nu erau disponibili. Formulele uneori foarte specifice vorbesc de la sine:

> Burgundia neavând un rege, în timp ce Domnul nostru Isus Christos cârmuieşte aici şi pretutindeni [...].
> În primul an după moartea Regelui Rudolf, în timp ce Christos cârmuieşte sperând într-un rege [...]
> În timp ce Christos cârmuieşte aşteptând un rege [...].[70]

Altfel spus, atunci când nu cârmuieşte nici un rege, Christos face acest lucru. Adevărata guvernare îi revenea lui Dumnezeu, iar regatul se întoarcea la Seniorul divin suprem până când era învestit un nou rege.

C. 7); ed. Rudolf Knopf, *Ausgewählte Märtyrer-Akten* (ed. a II-a, Tübingen, 1929), 71, 86, 92 şi *passim*. Este foarte probabil ca formula să fi provenit de unde sugerează dr. Ehrhardt, din *Faptele Martirilor*, în spirit de opoziţie faţă de datarea imperială. Acest tip de datare a mai fost folosit, relativ devreme, pentru scopuri politice (*infra*, n. 69); vezi, *e.g.*, inscripţia din 641 din Hauran, în Siria ocupată de arabi, în care anii imperiali lipsiţi de sens ai Constantinopolului au fost înlocuiţi prin *κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ βασιλεύοντος*; Philippe Le Bas şi W.H. Waddington, *Voyage archéologique : Explication des inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure* (Paris, 1888 *sqq.*), Partie 6, *Syrie*, p. 552, nr. 2413a, citat de Milton V. Anastos, „Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius", *Harvard Slavic Studies*, II (1954), 31 *sq.*

68. Formula nu era deloc rară; apare foarte frecvent în *invocatio* ale documentelor anglo-saxone; vezi, *e.g.*, W. de Gray Birch, *Cartularium Saxonicum* (Londra, 1885-1893), I, 7, nr. 3; 45, nr. 25; 47, nr. 27; III, 623, nr. 1303, şi *passim*, pentru invocaţii precum „Regnante imperpetuum domino nostro [...]" şi fraze similare, uneori înlocuite sau completate cu un *labarum*, care are acelaşi înţeles; vezi, pentru scribi, Richard Drögereit, „Gab es eine angelsächsische Königskanzlei?", *ArchUF*, XIII (1935), 370, 391, 397.

69. Pentru Adrian I, vezi Schramm, „Die Anerkennung Karls des Grossen als Kaiser" (München, 1952), 11 *sq.* (de asemenea *HZ*, CLXXII, 1952); *cf.* A. Menzer, „Die Jahresmerkmale in den Datierungen der Papsturkunden his zum Ausgang des 11. Jahrhunderts", *Römische Quartalschrift*, XL (1932), 62 *sq.* Schramm are dreptate atunci când numeşte lunga formulă (include Dumnezeu-Tatăl şi Sfântul Duh) „liturgică". Modelul, totuşi, ar trebui căutat în datările din *Faptele Martirilor* şi în expediente precum inscripţia din Hauran; vezi *supra*, n. 67.

70. Se poate ca formula pentru interregn să fi fost ambiguă în cazul lui Adrian I, dar era fără echivoc în cazul papei Ioan al VIII-lea, care, în timpul perioadei fără împărat a imperiului, după moartea lui Ludovic al II-lea şi înainte de încoronarea lui Carol cel Pleşuv în 875, a folosit formula: *regnante imperatore domno Iesu Christo*; vezi Bresslau, *Urkundenlehre*, I, 837; Menzer, *op.cit.*, 63. Vezi, în general, Kern, *Gottesgnadentum*, 7, n. 12, şi 30, n. 59. Pentru formele menţionate aici („Burgundia rege carente, Domino nostro J.Ch. hic et ubique regnante [...]; Anno primo quod obiit Radulfus rex, Christo regnante, regem sperante [...]; Christo regnante regem expectante [...]"), vezi U. Chevalier, *Cartulaire de Saint-André-le-Bas de Vienne* (Lyon, 1869), 268 *sqq.*; Ph. Lauer, *Le règne de Louis VII d'Outre-mer* (Paris, 1900), 15, n. 1. Şi formula *Regnante domino nostro* etc. a fost folosită într-o perioadă fără conducere a Sfântului Scaun; *cf.* Gregory VII, *Reg.*, I, 1, ed. Caspar, p. 1, n. 2; vezi şi *supra*, n. 2.

Această idee aparent ciudată, la care a recurs pentru ultima dată Republica Florentină în 1528[71], avea pericolele sale. Căci întoarcerea regatului la Christos a devenit o realitate amenințătoare din punct de vedere politic atunci când papa a început să ceară pentru el însuși drepturile *interrex*-ului transcendental și să-și asume în calitate de *vicarius Christi* o poziție de stăpânitor suprem asupra puterilor seculare în timpul unui interregn. Ca de obicei, a început cu imperiul. În timpul lui Grigore al VII-lea găsim deja, după excomunicarea lui Henric al IV-lea, documente care arată data : *Domno nostro papa Gregorio Romanum imperium tenente*[72]. Inocențiu al III-lea, apoi, pretindea oarecum ocazional drepturi imperiale în imperiu în cursul unei perioade de neocupare a tronului ; Inocențiu al IV-lea a tras concluzia hierocratică potrivit căreia imperiul fusese returnat adevăratului său stăpân pe pământ, vicarul lui Christos, și în același timp a extins în mod vag această pretenție, *regnis vacantibus*, și la alte regate ; în fine, Hostiensis a combinat toate punctele care mai rămăseseră de discutat și a impus cu fermitate teoria vicariatului papal în cursul interregnului[73]. În secolul al XIV-lea, teoria a fost aplicată din oportunism politic chiar și acelor stăpâniri pe care Sfântul Scaun doar le *considera* vacante, dar care aveau de fapt conducătorii lor obișnuiți. Astfel, vicariatul imperiului lui Eduard al III-lea, pe care Ludwig de Bavaria îl conferise regelui englez, a ridicat obiecțiile papei Benedict al XII-lea, întrucât uzurpa drepturile papalității[74].

Aceste pretenții papale și altele asemenea și-au pierdut desigur însuși fundamentul în regatele în care, ca rezultat al continuității succesiunii dinastice, interregnul a încetat să mai existe. Domnia regelui începea la moartea predecesorului său sau, precum în Anglia după 1308, în ziua de după moartea predecesorului[75]. Prin urmare, succesiunea ereditară nu era deloc întreruptă în teorie, așa încât, din motive de continuitate dinastică, se putea afirma că trupul natural al regelui „nu murea niciodată" : dinastia, „casa", era asemenea unei entități supra-individuale comparabile cu o *universitas* „care nu murea niciodată". În orice caz, ficțiunea pioasă a epocii christocentrice privind *interrex*-ul divin care salvgarda continuitatea guvernării în timpul unui interregn devenise perimată ca urmare a continuității prin succesiune dinastică. Acest lucru era valabil cel puțin cu privire la trupul natural al capului corpului politic.

71. Cecil Roth, *The Last Florentine Republic* (Londra, 1925), 76 *sq.*, 82 *sq.*, rezumă materialul, dar fără a distinge în mod clar între diversele formule.

72. *Cartulaire de l'abbaye de Saint Bernard de Romans* (Romans, 1898), I, 203 *sqq.*, nr. 168, 188 ; *cf. Laudes regiae*, 140, n. 93. Ideea poate fi găsită, deși cu referire la sfârșitul Imperiului Roman în Ziua Judecății, în Ptolemeu de Luca, *Determinatio*, c. 25, ed. Krammer, 49 : „Deinde redit [imperium] ad verum dominum, qui contulerat, scilicet Christum, cuius vices summus pontifex gerit".

73. Pentru întreaga problemă, vezi F. Baethgen, „Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat", *ZfRG*, kan.Abt., X (1920), 172-268, iar pentru Inocențiu al IV-lea și Hostiensis, în special 178 *sqq.*, 182 *sq.* ; de asemenea, Carlyle, *Political Theory*, V, 322, n. 1 ; Ullmann, *Lucas de Penna*, 172, n. 9, pentru obiecții la această teorie ale lui Lucas de Penna. De asemenea, Ullmann, *Medieval Papalism*, 188, n. 5, pentru repudierea de către Cino a vicariatului papal al imperiului.

74. Baethgen, „Reichsvikariat", 262, n. 2, pentru Eduard al III-lea. În cursul domniei lui Ludwig de Bavaria, Papalitatea considera imperiul vacant și, în consecință, și-a asumat puteri vicariale.

75. Schramm, *English Coronation*, 166 *sq.* ; *König von Frankreich*, I, 226 *sq.*

Continuitatea însă a întregului corp politic – cap şi membre împreună – a fost prezervată printr-o altă ficţiune, cea a perenităţii Coroanei.

2. Coroana ca ficţiune

Corona visibilis et invisibilis

În vremurile străvechi, scrie Baldus, atunci când Imperiul Roman se afla la apogeu, se spunea că împăratul, a cărui coroană „materială şi vizibilă" consta într-o diademă, poseda Coroana sa „invizibilă" conferită de către Dumnezeu[76]. Ceea ce era valabil pentru demnitatea electivă a împăratului roman era valabil şi pentru demnitatea ereditară a unui rege. La fel, Baldus distinge două coroane în monarhiile în care – conform Legii Regatului, şi nu conform dreptului roman – fiul îi succeda tatălui prin dreptul naşterii.

> [În ceea ce priveşte succesiunea] fiului, eu nu iau în considerare un interval de timp; căci *Coroana* coboară asupra lui în continuitate, chiar dacă acea *coroană exterioară* cere impunerea autorităţii şi solemnitatea ritualurilor[77].

Ceea ce vrea să spună Baldus este suficient de clar. Exista un cerc de aur, vizibil, material, exterior sau o diademă cu care Principele era învestit şi împodobit la

76. Baldus, *Consilia*, III, 159, n. 2, fol. 45v: „Et tale Regnum [sc. Regnum Romanorum electiv] a Deo hominibus mittitur" (*C.*, 1, 17, 1; *Nov.* 6, în pr.; *Nov.* 73, in pr. 1; *Nov.* 113, 1; *Nov.* 105). Et dicebatur antiquitus, dum Romanum Imperium erat in flore, quod corona Imperialis invisibilis imponebatur a Deo, materialis vero et visibilis erat ipsa Imperialis infula (*C.*, 7, 37, 3, 5)". Pasajul este citat *verbatim* de Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, I, 7, n. 32, fol. 52v, pentru a corobora formula „quod rex in regno dicitur lex animata". Ar fi dificil de spus dacă Baldus avea un anumit autor antic în minte (*dicebatur*), întrucât afirmaţiile lui juridice nu susţin cu adevărat teoria celor două coroane. Niccolo din Bari, în omagiul său pentru Frederic al II-lea, se referă la Ieşire 25, 25, atunci când spune: „In tabernaculo federis erant due corone auree, una quarum dicebatur aurea, altera aureola, sed aureola superposita auree preminebat, sic dignitas istius [imperatoris] omni preminet dignitati". Diferenţa dintre coroana vizibilă, materială, a împăratului şi diadema „invizibilă" pusă pe capul său de mâna lui Dumnezeu era, desigur, foarte vie în arta bizantină; vezi, *e.g.*, André Grabar, „Un médaillon en or provenant de Mersine en Cilicie", *Dumbarton Oaks Papers*, VI (1951, 34 *sqq.*, care discută un medalion (din secolul al VI-lea, dar cu o formă care ne poartă înapoi în epoca post-constantiniană) ce înfăţişează, pe lângă diadema pe care o purta împăratul, Coroana „invizibilă" pe care *dextera Dei* o coboară din ceruri, nemaimenţionând însemnele lui *torques* pe care i le conferă Soarele personificat. Ne amintim că, deşi înfăţişată mereu pe monedele imperiale, coroana radiantă nu era de fapt un însemn purtat în realitate de împărat.

77. Baldus, la c. 36 X 1, 6, n. 3, *In Decretales*, fol. 79: „Quod rege mortuo filius eius non debet de honestate coronari nisi post triduum [...]; ego in filio non facio temporis distinctionem, quia corona continuitive descendit in ipsum [...] licet corona exterior requirat manus impositionem et officiorum celebritatem". Doctrina „Filius succedit patri in regno iure regni, non iure Romano" este standard; vezi, *e.g.*, Baldus la c. 24 X 1, 6, n. 2, fol. 78.

încoronarea sa şi exista o Coroană invizibilă şi imaterială – cuprinzând toate drepturile şi privilegiile regale indispensabile pentru guvernarea corpului politic – care era perpetuă şi provenea de la Dumnezeu fie în mod direct, fie prin dreptul dinastic al moştenirii. Şi despre această Coroană invizibilă se poate foarte bine spune : *Corona non moritur.*

Pentru a corobora perenitatea Coroanei invizibile şi continuitatea fără întrerupere a succesiunii dinastice, Baldus a aplicat, în acord cu practica obişnuită a juriştilor, un argument al dreptului privat în sfera dreptului public. El a citat din legea moştenirii din *Institutele* lui Iustinian : „Şi imediat după moartea tatălui, proprietatea continuă" – un pasaj comentat în felul următor de Accursius în glosa sa : „Tatăl şi fiul sunt unul potrivit ficţiunii Legii"[78]. „Unicitatea" tatălui şi a fiului şi, prin urmare, ideea foarte complexă a identităţii dintre predecesor şi succesor aveau astfel rădăcini şi în legea moştenirii : regele care murea şi noul rege deveneau unul în ceea ce priveşte Coroana invizibilă şi perpetuă care reprezenta substanţa moştenirii. Acesta, desigur, era un concept care se apropia foarte mult de identificarea dinastiei cu o „corporaţie prin succesiune", în care succesorul şi predecesorul apăreau drept aceeaşi persoană în privinţa demnităţii sau a funcţiei personificate[79]. Pe de altă parte, totuşi, personificarea moştenirii era o veche proprietate conceptuală a gândirii juridice ; adică, proprietatea, care trecea de la testator la moştenitor, era considerată drept o persoană[80]. Aşadar, exista un suport juridic pentru personificarea Coroanei materiale şi invizibile, în special dacă această perpetuitate era legată de cea a unei monarhii ereditare, de continuitatea dinastică fără întrerupere şi fără o schimbare a persoanei – în pofida unei schimbări a cârmuitorilor individuali, muritori.

Cu toate aceste rafinamente ale jurisprudenţei medievale târzii, conceptul Coroanei imateriale îşi are originea într-un strat deloc sau vag înrudit cu gândirea juridică. Nu este întotdeauna uşor pentru noi să decidem dacă un autor s-a referit la coroana vizibilă sau la Coroana invizibilă. În lungul său poem elogiind Reimsul şi pe Sfântul Rémi, primul său episcop, un poet francez din secolul al XIII-lea, Richier, a vorbit despre una dintre acele *cimelia* ale tezaurului catedralei – flaconul conţinând sfântul balsam prin aplicarea căruia regii Franţei erau mai presus de toţi ceilalţi unşi, care trebuiau să-şi cumpere uleiurile de încoronare „la spiţerie"[81]. Acel ulei celest, declara

78. *Inst.* 3, 1, 3 : „Et statim morte parentis quasi continuatur dominium". Vezi *Glos.ord.*, *v. quasi* : „Hoc ideo, quia in corporalibus dicitur proprie continuatio, sed dominium est incorporale. [...] Dic ergo improprie fieri continuationem : quia inter diversa, non inter eadem fieri debet : sed pater et filius unum fictione iuris sunt". Cealaltă referinţă relevantă este *D.* 28, 2, 11. Vezi, pentru această teorie, *supra*, n. 61, şi *infra*, nn. 258 *sqq.*, 265 *sqq.*

79. Vezi *supra*, cap. VI, n. 97.

80. *D.* 46, 1, 22 (celebra *lex mortuo*) : „[...] quia hereditas personae vice fungitur, sicuti municipium et decuria et societas". *Cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 362 şi *passim* ; *supra*, cap. VI, n. 74.

81. Richier, *La vie de Saint Rémi*, v. 8140 *sqq.*, ed. W.N. Bolderston, Londra, 1912, 335 :

> Et molt li doit bien sovenir
> Qu'en toutes autres regions
> Covient les rois • lor ontions
> Acheter en la mercerie [...].

Cf. Bloch, *Rois thaumaturges*, 229 ; Schramm, *Frankreich*, 150, 239.

Richier, fusese trimis din ceruri *por la corone deffendre*; Dumnezeu însuşi a sanctificat „regele, coroana şi regatul"; în fine, francezii erau sortiţi să iubească această coroană mai presus de oricare altă relicvă, întrucât cei ucişi în apărarea Coroanei aveau să fie mântuiţi în viaţa de apoi[82].

În mod evident, nu putem fi prea siguri dacă poetul vorbea despre coroana materială a regilor francezi, care de fapt conţinea un spin din Coroana de Spini şi, prin urmare, era într-adevăr o relicvă sacră[83], sau avea în minte Coroana imaterială a Franţei, Coroana politică abstractă. Se pare totuşi că, în acest caz, coroanele materială şi imaterială au fost incluse una în cealaltă, iar graniţa dintre obiectul vizibil al veneraţiei şi ideea invizibilă era tot atât de vagă aici precum era, de exemplu, în cazul Coroanei Ungariei, care era în acelaşi timp sacra relicvă vizibilă a Sfântului Ştefan, primul rege creştin al Ungariei, şi simbolul invizibil şi stăpânul suprem al monarhiei ungare[84]. Întrucât poetul francez a menţionat „Coroana" împreună cu oncţiunea, am putea fi înclinaţi să o identificăm cu coroana de aur pusă pe capul regelui uns; totuşi, „apărarea Coroanei" şi răsplata cerească pentru „martirii Coroanei" par că pun însemnul în locul acelei *patria* franceze. Dar era vreo diferenţă dacă un om se expunea pericolului şi murea pentru relicva tangibilă a lui *corpus mysticum* al credinţei sau pentru simbolul intangibil al lui *corpus mysticum* al regatului, dacă ambele erau una? Se poate ca însăşi incertitudinea simbolului să fi

82. Vezi Richier, 117 *sqq.*:

Saint Remi • cui Dieus envoia
l'oile • dont il saintefia
le roi • la corone • le regne [...].
73 *sqq.*: C'est por la corone deffendre.
Dont Dieus fist l'oncïon descendre
Dou ciel [...].
45 *sqq.*: Et ce doit donner remenbrance
As François d'anmer la coronne [...]
Et qui por si juste occoison
Morroit comme por li garder,
Au droit Dieu dire et esgarder
Croi je qu'il devroit estre saus,
S'il n'estoit en creance faus [...].

Cf. Bolderston, 43, 40; Bloch, *Rois thaumaturges*, 244.

83. Schramm, *Frankreich*, 209.

84. Pentru Ungaria, vezi Hartung, „Die Krone", 35 *sqq.*; vezi şi Josef Karpat, „Die Lehre von der hlg. Krone Ungarns im Lichte des Schrifttums", *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas*, VI (1941), 1-54; de asemenea, Joseph Holub, „Quod omnes tangit [...]", *Revue historique de droit français et étranger*, XXIX (1951), 97-102; pentru materialul arheologic, P.J. Kelleher, *The Holy Crown of Hungary* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XIII; Roma, 1951). Materialul ungar merită mai multă atenţie decât i-am acordat aici; vezi *infra*, n. 144. O colecţie de articole de diverşi autori cu privire la Coroană, în principal în Europa de Est, este pe punctul de a fi publicată: *Corona Regni – Die Krone als Symbol*, ed. Manfred Hellmann (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

reprezentat cea mai mare valoare a acestuia, iar lipsa de claritate, adevărata forţă a abstractizării simbolice[85].

Doar printr-o coincidenţă capitulul catedralei din Reims, catedrala încoronărilor regilor francezi, a primit în 1197 o scrisoare de la regele Filip al II-lea cerându-le canonicilor, care nu îi datorau nici un serviciu, să îi ofere sprijin militar *tam pro capite nostro, tam pro corona regni defendenda*, „pentru apărarea capului nostru, precum şi a Coroanei regatului"[86]. Antiteza dintre *caput nostrum* şi *corona regni* nu justifică nici o speculaţie dacă referinţa a fost făcută cu privire la Coroana imaterială sau la coroana materială, de pe capul regelui: în oricare caz, este vorba despre Coroană ca simbol al întregului regat. Este mai uşor să discernem un răspuns lipsit de ambiguităţi dacă ne îndreptăm atenţia spre răspunsul canonicilor de la Reims la o dată ulterioară. Căci atunci ei au admis că datorau serviciu militar regelui „pentru apărarea Coroanei şi a regatului"[87]. În acest caz, canonicii s-au folosit pur şi simplu de o frază standard, folosită înainte inclusiv de Suger de St. Denis, care, în 1150, l-a asigurat pe regele Ludovic al VII-lea de loialitatea pe care magnaţii o datorau „Coroanei şi regatului"[88]. Aici, precum şi într-un mare număr de documente unde termenul „Coroană" era utilizat într-un sens fiscal[89], nu poate exista nici cea mai mică îndoială că acesta indica un lucru mai general decât obiectul de aur împodobind capul regelui.

Dificultăţile definiţiei nu trebuie exagerate. Suger, precum şi canonicii de la Reims au folosit în mod evident termenul „Coroană" ca pe o noţiune nu tocmai identică cu „regatul", chiar dacă înrudită cu acesta. Pe de altă parte, „Coroana" nu era identică nici cu regele: Filip al II-lea a făcut în mod clar distincţia între capul său fizic şi „Coroana regatului" ce împodobea acel cap. Cu alte cuvinte, „Coroana" era distinctă atât de *rex*, cât şi de *regnum*. Era ceva diferit de rege şi regat, deşi nu era separată nici de unul, nici de altul, şi era ceva comun regelui şi regatului, deşi nu era chiar identică cu nici unul. Argumentul redundanţei retorice nu-şi are locul aici: în ambele cazuri („cap şi Coroană" şi „regat şi Coroană") trebuia exprimat ceva ce părea să nu fie acoperit nici de regele de sine stătător, nici de regatul de sine stătător. Soluţia, totuşi, ar putea fi aproape. În expresia „cap şi Coroană", cuvântul Coroană servea pentru a adăuga ceva la corpul pur fizic al regelui şi pentru a sublinia că era vorba de mai mult decât „corpul natural" al acestuia; iar în expresia „regat şi Coroană", cuvântul Coroană servea pentru a elimina aspectul pur teritorial-geografic al lui *regnum*[90] şi

85. Vezi William H. Dunham Jr., „The Crown Imperial", *Parliamentary Affairs*, VI (1953), 201 *sq.*: „[...] imprecizia înţelesului său i-a permis termenului [Coroană] să îndeplinească o funcţie". Îi sunt îndatorat profesorului Dunham de la Universitatea Yale pentru valoroasa informaţie.
86. Strayer, „Defense of the Realm", 292, n. 4, citându-l pe H.F. Delaborde, *Recueil des actes de Philippe Auguste* (Paris, 1916-1943), II, 47.
87. Strayer, *op.cit.*, 292, n. 5.
88. Hartung, „Die Krone", 20, n. 3; Bouquet, *Recueil des historiens*, XV, 522.
89. Hartung, 20, n. 4.
90. *Cf.* H.G. Richardson, „The English Coronation Oath", *Speculum*, XXIV (1949), 50: „Faptul că *regnum*, precum cuvântul nostru «regat», poate să însemne nu doar suveranitatea unui rege, ci şi ţara sub cârmuirea unui rege, face ca acesta să fie un termen de evitat. Nu există

pentru a sublinia fără vreo ambiguitate caracterul politic al lui *regnum*, care includea şi valoarea afectivă a *patria* – „Coroana regatului este *patria* comună" era opinia juriştilor, citată de Jacques de Révigny, al cărui contemporan, Guillaume Durand, a justificat măsurile extraordinare ale regelui „pentru apărarea Coroanei şi a *patria*"[91]. Pe scurt, în opoziţie cu *physis*-ul pur al regelui şi *physis*-ul pur al teritoriului, cuvântul „Coroană" indica, atunci când era adăugat, acea *metaphysis* politică la care participau atât *regnum*, cât şi *rex* sau corpul politic (căruia îi aparţineau amândoi) cu drepturile sale suverane. Ar fi util să ne amintim poate factorul decisiv : valoarea de perpetuitate intrinsecă a Coroanei. Căci Coroana, prin perpetuitatea sa, era superioară acelui *rex* fizic, după cum era superioară şi *regnum*-ului geografic, fiind în acelaşi timp echivalentă cu continuitatea dinastiei şi cu perenitatea corpului politic.

Coroana fiscală

Dacă epoca abatelui Suger, în jurul anului 1150 sau ceva mai devreme, a fost într-adevăr momentul când ideea Coroanei „invizibile" a fost introdusă în terminologia politică a Franţei, evoluţiile franceză şi engleză au început aproximativ în acelaşi timp. Dovezile noastre în privinţa Angliei ne trimit înapoi la domnia lui Henric I. De la bun început însă, trebuie menţionat că în Anglia termenul „Coroană" nu avea acea nuanţă „patriotică" – cel puţin, nu în documentele oficiale – care era atât de caracteristică pentru tot ceea ce a făcut sau a spus Suger de St. Denis. În Anglia, „Coroană" aparţinea în primul rând sferei administraţiei şi dreptului. În carta lui Henric I pentru Londra, de la 1130 sau 1133, cuvântul apare în sintagma *placita coronae*, „pricinile Coroanei"[92]. Ocurenţa sa atestă ceva destul de obişnuit şi nu era limitată, după cum arată registrele anuale ale Trezoreriei engleze, doar la Carta Londrei, deşi, pentru o vreme, expresia *placita regis*, „pricinile regelui", a fost folosită ca o alternativă[93]. Registrul anual al lui Henric menţionează chiar şi un custode al pricinilor Coroanei[94] ; şi, deşi în mod obişnuit funcţia de „Procuror"

---

aceeaşi ambiguitate în legătură cu *corona*". Sunt de acord cu domnul Richardson privind distincţia dintre „ţară" şi „suveranitatea" acesteia, dar nu aş spune că termenii *regnum* şi *corona* sunt „practic sinonimi", deşi o parte din conţinutul lui *regnum* este, într-adevăr, acoperit de *corona* ; însă *corona* are şi înţelesuri care nu coincid cu *regnum*.

91. Vezi *supra*, cap. V, nn. 168 şi 180.

92. De departe cel mai interesant şi mai cuprinzător studiu asupra noţiunii de Coroană este cel al lui Hartung, „Die Krone", unde problema este tratată pe baza istoriei constituţionale comparative ; vezi pp. 6-19 pentru o bogată, deşi intenţionat nu exhaustivă, colecţie de materiale engleze. Pentru perioada mai târzie vezi Dunham, „Crown Imperial" (*supra*, n. 85). Problema, desigur, a fost identificată mai înainte ; vezi Pollock şi Maitland, *History*, I, 511 *sqq.* ; McIlwain, *Political Thought*, 379 *sqq.* Pentru carta lui Henric I, vezi Stubbs, *Select Charters*, 129 ; Liebermann, *Gesetze*, I, 525, de asemenea II, 560, *s.v.* „Kronprozess", I, b, *kinehelme*.

93. *Leges Henrici* (oricare ar fi datarea lor), 7, 3 ; 52 ; 60, 3 ; Liebermann, I, 553, 573, 581.

94. Charles Gross, *Select Cases from the Coroners' Rolls* (Selden Society, IX, Londra, 1896), xv *sqq.*, în special xvii.

(*custos placitorum coronae, coronator*) a fost consemnată oficial în 1194 în aşa-numitul *Iter* (mai explicit, *Forma procedendi in placitis Coronae Regis*)[95], nu există nici o îndoială că funcţia însăşi datează de mai înainte[96].

Simultan, găsim termenul „Coroană" folosit într-un sens mai fiscal şi referindu-se la domeniul regal. În 1155, anul de după urcarea sa pe tron, Henric al II-lea a renunţat la oraşe, castele şi reşedinţe *quae ad coronam pertinebant*[97], iar la Northampton, în 1176, el i-a sfătuit pe judecătorii săi itineranţi să aibă grijă de toate lucrurile şi drepturile „aparţinând Regelui şi Coroanei sale" (*spectantes ad dominum regem et coronam eius*)[98]. Nu trebuie să considerăm această afirmaţie un simplu pleonasm. Desigur, pentru Henric al II-lea însuşi nu ar fi contat prea mult în practică dacă lucrurile îi aparţineau prin dreptul regelui sau prin dreptul Coroanei. Pentru el era mai avantajos uneori primul, alteori al doilea. Totuşi, construind un domeniu regal ca o entitate administrativă separată de pământurile ce se încadrau în domeniile feudale, Henric al II-lea a pus bazele lui *fiscus* care, în secolul al XIII-lea, a fost în mod clar „separat de persoana regelui, ca un lucru pentru utilitatea comună"[99]. Mai mult, clasificând domeniul regal ca o entitate aparţinând Coroanei, Henric al II-lea, indiferent dacă intenţionat sau nu, i-a determinat pe oficiali să facă distincţie, în ceea ce îi privea, cu mai multă grijă decât înainte între drepturile Coroanei şi drepturile regelui[100]. În *Dialogue of the Exchequer*, un tratat semi-oficial scris în 1177, găsim distincţia între posesorii principali care deţineau „ce aparţinea Coroanei" şi cei care „aveau în posesie de la rege averea unui cavaler, nu prin dreptul Coroanei regale, ci prin acela al unei baronii"[101]. Distincţia între ceea ce aparţine *ad coronam* şi ce ar fi deţinut de *rege* nu era nouă în sine. În principiu, diferenţa dintre *terra regni* şi *terra regis* merge până în epoca anglo-saxonă, când, ocazional, regele putea să-şi acorde sau să-şi „cumpere" pământ sieşi, nefiind probabil conştient de premisele juridice şi constituţionale extrem de complicate pe care le implica o tranzacţie de acest gen[102]. În orice caz, *terra regni* devenise acum ceva aparţinând *ad coronam* şi, prin urmare, noţiunea de Coroană fusese contrapusă regelui.

Către sfârşitul secolului al XII-lea, distincţiile dintre Coroană şi rege au început să fie raţionalizate sub influenţa gândirii juridice. Plângeri în care regele însuşi era

95. Stubbs, *Select Charters*, 252 *sqq.*
96. Gross, *Coroners' Rolls*, xv *sqq.*; Pollock şi Maitland, *History*, I, 534, n. 2.
97. Stubbs, *Const. Hist.*, I, 488, n. 1; Hartung, „Die Krone", 6, n. 2.
98. Stubbs, *Select Charters*, 180, §7.
99. Post, „Public Law", 49 *sq.*, şi „Two Laws", 423. Pentru fisc în general, vezi *supra*, cap. IV. Cuvântul în sine poate fi găsit în secolul al XII-lea; vezi Stubbs, *Select Charters*, 152, 232, *passim*; *Dialogus de Scaccario*, II, c. 10, ed. Charles Johnson (Londra şi New York, 1950), 97.
100. Hoyt, *Demesne*, 124, subliniază creşterea simultană a „domeniului regal" şi a „coroanei impersonale", o distincţie care este zadarnic căutată în timpul şi după epoca Cuceririi; *ibid.*, 50 *sq.*
101. *Dialogus de Scaccario*, II, c. 10, ed. Johnson, 96, *cf.* 14; Stubbs, *Select Charters*, 131 *sq.*; Hartung, „Die Krone", 7.
102. Maitland, *Domesday Book and Beyond* (Cambridge, 1897), 254, n. 1; F.M. Stenton, *Anglo-Saxon England* (Oxford, 1943), 304.

reclamantul au fost înregistrate în jurisprudenţa anterioară[103]. Glanvill însă şi-a început tratatul *On the Laws and Customs of the Realm of England* cu cuvintele: *Ad coronam domini regis pertinent ista*, iar apoi – deşi mai degrabă lacunar în secţiunea asupra dreptului penal pe care Bracton l-a analizat mai târziu pe larg[104] – s-a referit la *leges*, legile lui Iustinian, pentru a discuta crima de *laesa maiestas*[105]. El s-a oprit şi asupra încălcării proprietăţii, asupra amenzilor pentru uzurparea pământurilor regale considerate că aparţin *ad coronam*, întrucât erau implicate lucruri publice – utilităţi precum drumuri publice, ape publice sau pieţe publice –, la fel cum garanţiile aparţineau *ad coronam* dacă pacea publică era afectată[106]. În tratatul lui Glanvill, „Coroana" nu era pur şi simplu sinonimă cu regele: Coroana se referea la sfera publică şi la folosul comun. Cât de atent au fost alese cuvintele, neluând în considerare numeroasele inconsecvenţe de atunci şi de mai târziu, se poate deduce din documentele adresate tribunalelor spirituale pe care le citează Glanvill: în mod invariabil, acestea sunt tratate ca plângeri ţinând nu doar de Coroana de sine stătătoare, ci de Coroană *şi* de Demnitatea regală, *ad coronam et dignitatem meam pertinent*[107]. Aceasta nu este o formulare întâmplătoare; căci, deşi formula avea să fie folosită tot mai frecvent şi pe scară largă în secolul al XIII-lea, aflăm că şi Bracton, atunci când erau în joc înţelegeri cu tribunalele ecleziastice, se referea în mod invariabil atât la Coroană, cât şi la Demnitatea regală. Era, în aparenţă, o necesitate să se citeze atât Coroana, cât şi Demnitatea regală în cazurile care aveau de-a face cu chestiunile ecleziastice, aceeaşi citare fiind opţională în alte ocazii[108]. Nimic, totuşi, nu ar fi mai greşit decât să se considere că este vorba despre o tautologie retorică a cancelariei care emisese documentele. Căci nu exista nici o îndoială că toate pricinile ce ţineau de competenţa atât a tribunalelor creştine, cât şi a celor seculare erau *a priori* pricini ale Coroanei, întrucât afectau sfera publică. Dar cancelaria părea să susţină că acele cazuri afectau atât funcţia ori demnitatea regelui ca rege, cât şi suveranitatea ori „regalitatea" acestuia. Probabil, era ca şi cum cancelaria papală ar fi făcut o distincţie între *sancta sedes* şi *papatus*.

În alte privinţe, sferele Coroanei şi regelui nu erau întotdeauna delimitate atât de clar şi consecvent pe cât ne-am dori, iar în documentele cu „caracter mixt" – precum, de exemplu, *Iter* – găsim drepturile feudale amestecate cu drepturile regaliene, în timp ce, în alte cazuri, lucruri ţinând „ocazional" de rege sunt considerate împreună cu cele ţinând „permanent" de Coroană[109]. Bracton, a cărui gândire era

103. Liebermann, *Gesetze*, 556 (*Leges Henrici*, §§10-11).
104. Bracton, fol. 115b-155b, ed. Woodbine, II, 327 *sqq.*
105. Glanvill, *De legibus et consuetudinibus regni Angliae*, I, 1-2, ed. Woodbine (New Haven, 1932), 42.
106. Glanvill, IX, 11, şi X, 5, Woodbine, 132, 136.
107. Glanvill, IV, 13 (dreptul de a nominaliza o persoană pentru un beneficiu ecleziastic), X, 1 (datoriile laicilor), XIII, 21 (taxele laicilor), Woodbine 82 *sq.*, 133, 156.
108. *Supra*, cap. IV, n. 300. Este adevărat că *corona et dignitas*, uneori *corona, dignitas et regnum*, apar destul de frecvent şi în alte contexte; dar în documente privind instanţele spirituale pare să fie adăugat peste tot cuvântul *dignitas*.
109. Hoyt, *Demesne*, 188, privind drepturile domeniale temporare şi permanente.

deja mult mai policentrică şi care era destul de familiarizat cu conceptele corporative[110], a clarificat în mod admirabil dificila problemă referitoare la ceea ce îi servea regelui şi ce aparţinea în mod inalienabil Coroanei, pentru folosul public şi al întregii structuri politice[111]. Revocarea alienării drepturilor şi proprietăţilor Coroanei fusese începută, ne aducem aminte, de Henric al II-lea imediat după urcarea sa pe tron. După confuza şi păguboasa domnie a regelui Ştefan, Henric ar fi fost ultimul care nu ştia ce însemna „înstrăinare". Totuşi, terminologia juridică şchiopăta în urma practicii administrative, iar noţiuni precum „prescripţie" ori „inalienabilitate", încă în stadiu formativ în timpul domniei sale, nu erau încă aplicate la fel de hotărât ca în perioadele mai târzii.

Principiul inalienabilităţii a fost clar formulat în Anglia şi a fost impus ca o lege fundamentală a guvernării în jurul anului 1200. Puţin după începutul acestui secol, un londonez anonim a compus un tratat juridic, cunoscut sub numele de *Leges Anglorum*. Părţi din acesta au fost inserate sau interpolate în cea de-a treia versiune a aşa-numitelor Legi ale lui Eduard Confesorul[112]. Lucrarea reflectă anumite cunoştinţe de drept, dar, mai presus de toate, fascinantele idealuri ale legendei arturiene în legătură cu care Geoffrey de Monmouth a invocat atât de des ideea „monarhiei întregii insule", obţinută prin drept ereditar şi ţinută laolaltă cu toate posesiunile sale de dincolo de mări de diadema lui Constantin[113]. Autorul anonim a vorbit cu precădere despre „Coroana Britaniei". El a afirmat că „prin dreptul excelenţei Coroanei, [Britania] ar trebui numită mai degrabă imperiu decât regat" şi că această Coroană avea drepturi vaste şi inalienabile: „Pământul universal şi întreg şi insulele aparţinând Coroanei", incluzând chiar şi Norvegia, întrucât, potrivit legendei arturiene, „Norvegia a fost încredinţată pe veci Coroanei Britaniei"[114]. Aici, Coroana începe să coincidă cu ideile de regat şi naţiune, prevestindu-le, de asemenea, pe cele ale

110. Bracton, fol. 374b, Woodbine, IV, 175; vezi *supra*, n. 7.

111. *Supra*, cap. IV, nn. 252, 298.

112. Liebermann, *Gesetze*, I, 635; pentru întreaga problemă a tratatului şi a interpolărilor, vezi de acelaşi autor *Über die Leges Anglorum* (Halle, 1894) şi *Über die Leges Edwardi Confessoris* (Halle, 1896). Vezi mai departe H.G. Richardson, „The English Coronation Oath", *Speculum*, XXIV (1949), 44-75, în special 61 *sqq.*; de asemenea, de acelaşi autor „Studies in Bracton", *Traditio*, VI (1948), 75 *sqq.*; Schramm, *English Coronation*, 196 *sqq.*

113. Geoffrey, *Historia*, abundă de această terminologie; vezi, *e.g.*, IX, 1 („iure hereditario" şi „totius insulae monarchia"); IX, 7 (cucerirea Norvegiei; diadema [de asemenea V, 17]); XI, 4-5 (imperiul de peste mări), ed. Hammer, 152, 159, 103, 190, *passim*. Vezi Liebermann, *Gesetze*, I, 659, de asemenea, *Über die Leges Anglorum*, 5, şi, pentru Arthur, 22, §15: Aethelstan cârmuind o Anglie „usque ad metas Arthuri quas corone regni Britannie constituit et imposuit". Gradul în care Eduard I se afla sub influenţa legendei arturiene a fost surprins de Roger S. Loomis, „Edward I, Arthurian Enthusiast", *Speculum*, XXXVIII (1953), 114-127.

114. Liebermann, *Gesetze*, I, 635: „Universa vero terra et tota, et insule omnes usque Norwegiam et usque Daciam pertinent ad coronam regni eius et sunt de appendiciis et dignitate regis". *Cf.* 660: lui Arthur „confirmata fuit [a papa et a curia Romana] Norwegia imperpetuum corone Britannie". *Cf.* Liebermann, *Leges Anglorum*, 6: „De iure potius appellari debet excellentia corone (Britannie] imperium quam regnum".

suveranităţii de tip imperial şi ale scopurilor imperiale, cu teoria lui *rex-imperator*[115]. Adevărata importanţă a acestui autor, totuşi, trebuie căutată în pasajul unde afirmă că Eduard Confesorul a depus jurământul de a restabili toate drepturile, demnităţile şi pământurile pe care predecesorii săi „le înstrăinaseră de Coroana regatului" şi de a-şi asuma datoria „să respecte şi să apere toate demnităţile, drepturile şi libertăţile Coroanei acestui regat în totalitatea lor"[116].

Inalienabilitatea

În felul acesta, ideea unei Coroane impersonale, reprezentând drepturile şi pretenţiile fundamentale ale ţării, a început să influenţeze şi să modeleze probleme constituţionale a căror importanţă a eclipsat-o pe cea a mitului, legii şi fiscului. Un jurământ de încoronare care să conţină, aşa cum fusese sugerat de autorul lui *Leges Anglorum*, o clauză specială prin care regele promitea să nu înstrăineze drepturile şi posesiunile Coroanei şi să recupereze ceea ce fusese pierdut era necunoscut în ritualul englez de încoronare din jurul anului 1200. Dar faptul că un asemenea jurământ era complet necunoscut în perioada respectivă este o cu totul altă chestiune. De fapt, există motive să credem că tradiţionalul jurământ tripartit care, cu unele variaţii, se perpetuase din epoca anglo-saxonă şi pe care Bracton încă îl cita ca valabil fusese augmentat cu o a patra clauză privind inalienabilitatea, iar această a patra clauză a fost adăugată în 1216, la încoronarea lui Henric al III-lea, chiar dacă nu a fost codificată[117]. În orice caz, papa Grigore al IX-lea s-a referit de două ori la un jurământ

115. Pentru influenţa legendei arturiene asupra practicilor politice, *e.g.*, pretenţiile engleze asupra Scoţiei, vezi Loomis, *op.cit.*, 122, scrisoarea către Bonifaciu al VIII-lea din 1301; în general, şi Laura Keeler, *Geoffrey of Monmouth and the Late Latin Chroniclers* (Univ. of California Publications in History, XVII, 1 [Berkeley şi Los Angeles, 1946]).

116. Pentru jurământ, vezi Liebermann, *Gesetze*, I, 635 (11, 1A, 2); de asemenea, I, 640 (13, 1A), unde se afirmă că însuşi Confesorul „servavit sacramentum in quantum potuit; noluit sacramenti sui fieri transgressor". Pentru influenţa legendei lui Eduard Confesorul asupra lui Eduard al II-lea, vezi Richardson, în *Bulletin of the Institute of Historical Research*, XVI (1938), 7 şi 10, şi în *Transactions of the Royal Historical Society*, seria a IV-a, XXIII (1941), 149 *sq.*; descoperirile lui infirmă teza lui Schramm, *English Coronation*, 206 (de asemenea, *ArchUF*, XV [1938], 350), conform căreia *rex Edwardus* din jurământul lui Eduard al II-lea se referea la Eduard I.

117. McIlwain, *Political Thought*, 379: „Este un fapt interesant care necesită mai multe investigaţii, căci în nici o formă contemporană care a supravieţuit [...] nu poate fi găsită vreo prevedere cu privire la inalienabilitatea drepturilor regaliene". De atunci s-au făcut numeroase eforturi pentru a rezolva problema celei de-a „patra clauze". Richardson, „Coronation Oath", *Speculum*, XXIV (*supra*, n. 112), s-a apropiat cel mai mult de o soluţie (din motive de simplitate, mă voi referi exclusiv la studiul său în paginile următoare). Vezi mai departe B. Wilkinson, „The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York", *Speculum*, XIX (1944), 445-469, care înclină (448 *sqq.*) să nu dea atenţie numeroaselor referinţe la un jurământ suplimentar; Schramm, *English Coronation*, 203, nu crede că a avut loc o schimbare (anume, că a fost adăugată o clauză) în 1274, la încoronarea lui Eduard I, şi nu ia în considerare nici o adăugire mai timpurie. Studiul util al lui Peter N. Riesenberg,

pe care, spunea el, Henric al III-lea l-ar fi făcut, *ut moris est*, la încoronarea sa şi în care regele se angajase să menţină drepturile regatului său şi să revoce ceea ce fusese înstrăinat[118]. Faptul că exista un asemenea jurământ suplimentar devine o certitudine în timpul lui Eduard I; regele însuşi a menţionat de cel puţin opt ori că, prin jurământul făcut la încoronare, era „obligat" să conserve drepturile Coroanei – dar din nou această clauză suplimentară nu a fost înregistrată[119].

În timp ce sursele engleze nu oferă nimic mai mult decât dovezi indirecte ale unei promisiuni suplimentare privind inalienabilitatea, practica Dreptului Canonic ne oferă un indiciu sau măcar o lămurire asupra lucrului la care se refereau scrisorile papale şi regale. Fără a detalia prea mult, este suficient să rezumăm aici o discuţie tehnică, indirectă, tipărită în altă parte[120].

Sub influenţa dreptului feudal, care începuse să se răspândească în statele Bisericii în cursul secolului al XI-lea[121], şi sub impactul bine cunoscutelor tendinţe imperiale care au transformat administraţia Bisericii într-o monarhie papală centralizată, vechiul jurământ depus de către episcopi la primirea funcţiei, aşa cum era consemnat în *Liber diurnus*, a fost înlocuit de o nouă formă[122]. S-a observat că după reforma Bisericii din secolul al XI-lea, vechea *professio fidei* s-a transformat într-un *iuramentum fidelitatis*, iar această schimbare a afectat şi sfera seculară: acea *promissio* de la încoronarea regelui a fost transformată treptat într-un *iuramentum* de încoronare[123]. În timp ce vechile formulare ale lui *Liber diurnus* cereau de la episcop asigurări în

---

Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought (Columbia Studies in the Social Sciences 591; New York, 1956), a apărut prea târziu pentru a fi folosit aici.

118. Pentru scrisorile lui Grigore al IX-lea, vezi W. Shirley, *Royal and other Historical Letters of the Reign of Henry III* (Londra, 1862, Rolls Series), I, 551; Rymer, *Foedera*, I: 1, 229, şi pentru data corectă (1 iulie), Potthast, 9952; Richardson, „Coronation Oath", 51, nn. 43, 44; de asemenea, *infra*, nn. 144, 145.

119. Richardson, 49 *sq.*, nn. 31-39.

120. Kantorowicz, „Inalienability", *Speculum*, XXIX (1954), 488-502.

121. Karl Jordan, „Das Eindringen des Lehenswesens in das Rechtsleben der römischen Kurie", *ArchUF*, XII (1931), 13-110, în special 44 *sqq.*

122. Istoria jurămintelor episcopale a fost eficient studiată de Th. Gottlob, *Der kirchliche Amtseid der Bischöfe* (Kanonistische Studien und Texte, IX, Bonn, 1936), o carte care ar putea fi consultată integral chiar dacă nu este menţionată în note. Pentru jurămintele mai timpurii, vezi formele 73, 74, 75, 76 din *Liber diurnus*, ed. Th. von Sickel (Viena, 1889), 69 *sqq.*; *PL*, CV, 67 *sqq.*; Gottlob, Append., 170 *sqq.*, a republicat formele; *cf.* 11 *sqq.*, pentru o analiză.

123. Acest context a fost adus la lumină de Marcel David, *Le serment du sacre du IX^e^ au XV^e^ siècle* (Strasbourg, 1951); publicat prima dată în *Revue du moyen âge latin*, VI (1950) (studiul este citat după versiunea sa de aici); vezi în special 168 *sqq.*, pentru schimbările generale şi pentru faptul că, până în secolul al XII-lea, erau cunoscute doar *promissiones* de încoronare, nu şi *iuramenta*. În cele mai multe ţări, schimbarea a avut loc în secolul al XII-lea. În Anglia, totuşi, un jurământ potrivit cel puţin cartelor de încoronare era practicat încă de la urcarea pe tron a lui Henric I, iar un jurământ al unei *promissio* de încoronare, din 1189. Pentru schimbarea jurămintelor de încoronare romane, vezi Eduard Eichmann, „Die römischen Eide der deutschen Könige", *ZfRG*, kan.Abt., VI (1918), 154-196, al cărui studiu ilustrează elocvent evoluţiile paralele ale formelor imperiale şi episcopale ale jurămintelor.

principal în chestiuni de credinţă şi de devotament faţă de capul papal al Bisericii, noul jurământ era mai degrabă unul administrativ şi de fidelitate, în care cuvântul „credinţă" nu-şi mai găsea loc[124].

Cea mai veche formă cunoscută a noului jurământ datează din 1073. Este jurământul pe care arhiepiscopul Wibert de Ravenna l-a depus la consacrarea sa, în faţa papei Alexandru al II-lea, întrucât cei trei arhiepiscopi din nordul Italiei (Ravenna, Milano şi Aquileia) erau consacraţi de către papă însuşi[125]. Jurământul conţinea şapte clauze, dintre care ultimele trei se refereau în mod exclusiv la anumite îndatoriri episcopale : primirea legaţilor papali, prezenţa la sinoade şi vizite anuale la *limina Apostolorum*[126]. Primele patru însă erau modelate după jurământul feudal de credinţă, înfăţişat încă din 1020 de Fulbert de Chartres într-o scrisoare care mai târziu a fost inclusă atât în *Decretum*-ul lui Gratian, cât şi în *Liber feudorum* ; cea mai veche formă existentă a jurământului feudal pare să-i aparţină lui Robert Guiscard, care jura credinţă papei Nicolae al II-lea în 1059[127]. Potrivit noului jurământ, episcopul jura credinţă Sfântului Petru, Bisericii şi papei, incluzându-i şi pe papii succesori ; el renega actele de trădare, promitea să păstreze secretul în consiliu şi jura să apere *papatus Romanus* şi *regalia sancti Petri*. Deşi noul jurământ episcopal nu implica nici vasalitate, nici posesiune – în ceea ce priveşte *spiritualia*, aceasta ar fi fost simonie[128] –, influenţa generală a gândirii feudale este destul de evidentă. Într-o anumită privinţă însă, jurămintele impuse de Sfântul Scaun arătau o deviaţie remarcabilă de la normele feudale : apărarea seniorului individual, papa, fusese completată cu o apărare a unui *papatus Romanus* impersonal, o formulă la fel de veche ca *regalia Petri*[129].

Jurământul lui Wibert de Ravenna a devenit „forma standard" care, cu modificările de rigoare, avea să servească şi altor scopuri[130]. A fost inclusă, cu unele schimbări

124. *Cf*. Kantorowicz, „Inalienability", 491, n. 22.

125. Gottlob, 20 *sqq*., 44 *sq*.

126. Pentru forma jurământului lui Wibert, vezi Deusdedit, *Collectio canonum*, V, 423, ed. Wolf von Glanvell (Paderborn, 1905), I, 599 ; *Liber censuum*, nr. 148, ed. Fabre-Duchesne, I, 417 ; Gottlob, Append., 176 *sq*. ; de asemenea, Grigore al VII-lea, *Reg*., I, 3, ed. Caspar, 6, n. 3. Vezi şi observaţiile mele din „Inalienability", 492, n. 25.

127. Vezi Fulbert, *Epistolae*, 58, *PL*, CLXI, 229 CD ; pentru Gratian, vezi c. 18, C. XXII, q. 5, ed. Friedberg, I, 887 (cu n. 157) ; *Libri feudorum*, II, 6 ; şi pentru jurământul lui Guiscard, Deusdedit, *Coll. can*., III, c. 285, ed. Glanvell, 393 *sq*. ; *Liber censuum*, No. 163, ed. Fabre-Duchesne, I, 422 ; şi, pentru repetarea jurământului în 1080, Grigore al VII-lea, *Reg*., VIII, 1a, ed. Caspar,. 514. Vezi de asemenea notele mele din „Inalienability", 492 *sq*.

128. Vezi „Inalienability", 493, n. 29.

129. Vezi *supra*, cap. IV, n. 293 ; de asemenea, „Inalienability", 492, n. 26.

130. Era, cu variaţii minore, jurământul depus de toţi cei care depindeau într-un fel sau altul de papă : vice-cancelarul papal şi notarii papali (M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1300* [Innsbruck, 1894], 33 *sqq*., nr. 1 şi 3), senatorul roman, comunitatea din Tibur, vasalii papali (*Liber censuum*, nr. 59, 144, 67, ed. Fabre-Duchesne, 313, 415, 341 ; vezi F. Baethgen, „Die Promissio Albrechts I. für Bonifaz VIII.", *Aus Politik und Geschichte : Gedächtnisschrift für Georg von Below* [Berlin, 1928], 81 *sqq*.). Practic, aceeaşi formă este reflectată de jurământul arhimandritului Onofrius de San Salvatore faţă de mitropolitul său, Arhiepiscopul de Messina (cca 1158-1165) ; vezi Hugo Buchthal, „A School of Miniature Painting in Norman Sicily", *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert*

nesemnificative, în *Liber Extra* a papei Grigore al IX-lea, în 1234 şi, cu aceasta, a devenit Legea oficială a Bisericii[131]. Includea nu mai mult de şapte clauze. Ceea ce ne surprinde este să găsim, în jurul anului 1200, dovezi dispersate ale unei clauze suplimentare. De exemplu, într-o decretală a papei Celestin al III-lea (1191-1198), iniţial o scrisoare adresată arhiepiscopului Guillelmo de Ravenna, arhiepiscopului i se reamintea de „jurământul de credinţă", prin care „era obligat să nu înstrăineze nimic din ce aparţinea Sfântului Scaun"[132]. La fel, papa Inocenţiu al III-lea, succesorul lui Celestin, i-a reamintit arhiepiscopului de Milano într-o scrisoare care a devenit, de asemenea, o decretală că arhiepiscopul era „obligat de jurământul său să nu înfeudeze din nou fără o consultare prealabilă cu papa"[133].

Paralela cu Anglia este evidentă: în Anglia, un jurământ oficial format din numai trei clauze, care includea totuşi o clauză de inalienabilitate; la Roma, un jurământ oficial cu şapte clauze, care includea şi o clauză de inalienabilitate. Avem, totuşi, mai mult noroc în ceea ce priveşte Roma decât în privinţa Angliei, întrucât se cunosc forme care conţin „cea de-a opta clauză". Acestea încep să-şi facă apariţia în timpul papei Grigore al IX-lea, iar forma cea mai timpurie cunoscută până acum se referă, întâmplător, la arhiepiscopul Edmund Abingdon de Canterbury, consacrat în 1234[134]. În cea de-a opta clauză, care fusese pur şi simplu anexată clauzei a şaptea din jurământul standard, arhiepiscopul jura că nu avea să vândă, să cedeze, să ofere drept garanţie, să reînfeudeze sau să înstrăineze în vreun fel „fără să se fi consultat cu pontiful roman" proprietatea aparţinând *ad mensam archiepiscopatus*, adică „posesiunilor ţinând de bucatele arhiepiscopiei", care serveau pentru a-l întreţine pe arhiepiscop şi altor câteva scopuri[135]. E limpede în ce măsură clauza de inalienabilitate era percepută ca fiind una „adiţională" când ne îndreptăm către o altă formă, referitoare la arhiepiscopul de Auch, Amanieu de Armagnac, hirotonisit la Roma în 1263. Asemenea codicelui prin care a fost transmisă, forma jurământului este oarecum arhaică, reflectând uzanţele secolului al XII-lea, adică ale perioadei decretalei lui Celestin al III-lea. Aici găsim cele şapte clauze obişnuite ale jurământului standard, încheiate cu cuvintele (după cum era prescris în *Liber Extra*) „Aşa să-mi ajute Dumnezeu" (*Sic me deus adiuvet*), apoi, *după* acea coroborare finală şi fără vreo

---

Mathias Friend, Jr. (Princeton, 1955), 338. Forma a fost folosită (cel puţin clauzele 1-4) şi pentru jurământul feudal al regelui Ioan; vezi *infra*, n. 142.

131. *Cf.* c. 4 X 2, 24, ed. Friedberg, II, 360.

132. *Cf.* c. 8 X 3, 13, ed. Friedberg, II, 514 (Jaffé-Löwenfeld, 17049): „[...] cum ex sacramento fidelitatis tenearis Apostolicae Sedi nihil alienare".

133. *Cf.* c. 2 X 3, 20, ed. Friedberg, II, 525 (Potthast, 3525): „[...] iuramento tenearis astrictus non infeudare de novo, Romano pontifice inconsulto".

134. *Liber censuum*, nr. 198, Fabre-Duchesne, p. 449 (*cf. ibid.*, nr. 198a-c), şi Gottlob, 56 *sq.*

135. „Possessiones vero ad mensam mei archiepiscopatus pertinentes non vendam neque donabo neque inpingnorabo neque de novo infeudabo vel aliquo modo alienabo inconsulto Romano pontifice. Sic me Deus adiuvet et hec sancta evangelia." Expresia *inconsulto Romano pontifice* fusese deja folosită de Inocenţiu al III-lea; *supra*, n. 133. Pentru *mensa episcopalis*, vezi A. Pöschl, *Bischofsgut und mensa episcopalis* (Bonn, 1908-1911); de asemenea, de acelaşi autor, „Bischöfliche Tafelgüter oder Urbare", *Zeitschrift des histor. Vereins für Steiermark*, XXVI (1931), 141-153.

legătură organică cu jurământul propriu-zis, apare promisiunea de inalienabilitate, care, în acest caz, se referea nu doar la proprietatea asupra bucatelor a scaunului arhiepiscopal, ci la toate proprietăţile, posesiunile şi obiectele de valoare ale bisericii *que iuris sunt N. ecclesiae*. Mai mult, arhiepiscopul promitea recuperarea tuturor drepturilor şi proprietăţilor care fuseseră înstrăinate din arhiepiscopia sa[136].

Se pare că Dreptul Canonic oferea baza unui jurământ episcopal standard, format din şapte clauze, dar, în unele situaţii, era adăugată o a opta clauză, interzicând înstrăinarea şi promiţând recuperarea proprietăţilor ce aparţinuseră diocezei. În acest punct, glosele devin interesante, întrucât clarifică procedura. Bernard din Parma, care a compus *Glossa ordinaria* la *Liber Extra* în jurul anului 1245[137], a remarcat în legătură cu decretala lui Celestin al III-lea: „Fiecare episcop care se află sub autoritatea imediată a papei îi jură acestuia că nu va înstrăina proprietatea Bisericii şi nici o va ceda din nou în posesiune"[138].

Un secol mai târziu, glosând jurământul standard din şapte clauze al Decretalelor, Baldus a adăugat chiar la finalul interpretării sale o scurtă observaţie:

> *Liber Extra* notează că şi *exempti* trebuie să jure (*etiam*) că nu vor înstrăina proprietatea Bisericii fără să se fi consultat cu papa [referinţă la decretala lui Inocenţiu al III-lea][139].

---

136. Citez jurământul (*Professio quam facit archiepiscopus domino pape*) începând cu a şaptea clauză:

> Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per meum nuntium visitabo, nisi eorum absolvar licentia.
>
> Sic me Deus adiuvet et hec sancta evangelia.
>
> Predia, possessiones, ornamenta ecclesiastica, que juris sunt N. ecclesie, nunquam alienabo, nec vendam, nec in pignora ponam, neque alicui sine communi consensu capituli vel potioris partis et sanioris consilii in beneficio vel feudo dabo. Que distraca sunt, vel in pignore posita, ut ad ius et proprietatem eiusdem N. revocentur ecclesie, fideliter laborabo.

Această formă, încă necunoscută lui Gottlob, a fost publicată de Michel Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge* (Studi e testi, 86 [Vatican, 1940]), I, 290 *sq.* şi 51 (pentru dată şi alte împrejurări). Manuscrisul (Vat.lat. 7114), deşi din secolul al XIII-lea, reflectă obiceiuri din secolul precedent, astfel că M. Andrieu l-ar putea folosi pentru a reconstrui „Pontificatul roman din secolul al XII-lea". De asemenea, *Ordo* de încoronare *Ad ordinandum imperatorem secundum Occidentales*, precum şi *laudes* din acel *Ordo* sunt depăşite; vezi Erdmann, *Ideenwelt*, 72 *sqq.*; Kantorowicz, *Laudes regiae*, 237 *sq.*, şi, pentru mai multe detalii, „Inalienability", 495, n. 43.

137. *Cf.* A. van Hove, *Prolegomena* (ed. a II-a, Mechelen şi Roma, 1945), 473 *sq.*, dar data este neîntemeiată.

138. *Cf.* c. 8 X 3, 13, *v. sacramento*: „Nam quilibet episcopus qui immediate domino pape subest, iurat ei fidelitatem quod non alienabit bona ecclesie, nec in feudum dabit de novo, et idem iuramentum prestent alii episcopi suis metropolitanis". Gottlob, 65, n. 108, susţine că glosatorul era inexact atunci când vorbea despre *bona ecclesiae* în general, şi nu în mod specific despre *possessiones mensae*; totuşi, Gottlob nu era familiarizat cu formele citate mai sus, n. 136. Pentru jurămintele sufraganţilor către mitropoliţii lor, care pot fi trecute cu vederea aici, vezi Gottlob, 138-169; de asemenea, p. 183, pentru formele mai târzii ale acelui jurământ.

139. Baldus, c. 4 X 2, 24, n. 14, *In Decretales*, fol. 249: „Extra no. quod exempti debent iurare quod non alienabunt proprietates ecclesiae Romano Pontifice inconsulto, de feu.c.2.de reb. ecc. non ali.ut super [c. 2 X 3, 20]". Pentru citatul din Baldus, vezi *supra*, n. 133.

Cu alte cuvinte, glosatorii indicau că anumiţi episcopi trebuiau să depună un jurământ suplimentar privind inalienabilitatea, deşi un asemenea jurământ nu era înregistrat în Dreptul Canonic. Grupul de episcopi legaţi de cea de-a opta clauză erau numiţi *exempti* sau *immediate sub papa*. Cei care erau *nullo medio* direct sub autoritatea papei erau, în primul rând, sufraganţii papali din propria provincie ecleziastică a papei; în al doilea rând, arhiepiscopii de Milano, Ravenna şi Aquileia, aflaţi în fruntea celor trei provincii ecleziastice nord-italiene – în cadrul *pomerium*-ului puterii papale; în al treilea rând, anumite episcopii ce beneficiau de scutire, precum Bamberg, Puy, diocezele corsicane şi multe altele care, dintr-un motiv sau altul, depindeau *nullo medio* de Sfântul Scaun. La acestea au fost adăugaţi, târziu în secolul al XIII-lea, cei mai mulţi dintre mitropoliţi şi alţi recipienţi ai lui *pallium*, care erau de asemenea *nullo medio* sub autoritatea papei, deşi nu toţi trebuiau să jure pentru a opta clauză[140]. Cu alte cuvinte, cei care erau, ca să spunem astfel, „vasalii direcţi" ai papei trebuiau să nu înstrăineze proprietăţile *episcopatus*-ului lor.

Procedura canonică respectată la Roma în jurul anului 1200 clarifica poate practica la care se făcea atât de des aluzie în Anglia. La jurământul tradiţional din trei clauze, se pare că se adăugase o clauză de inalienabilitate care nu fusese codificată din punct de vedere juridic. Absenţa ei nu trebuie să ne mai surprindă, deoarece clauza corespunzătoare era absentă şi din jurământul standard al Decretalelor. Mai mult, adăugarea clauzei de inalienabilitate la procedura de încoronare engleză îşi găseşte o explicaţie plauzibilă: cardinalul Guala Bicchieri, care, în 1216, acceptase ca legat papal jurământul lui Henric al III-lea[141], a urmat pur şi simplu practica pe care o cunoştea ca fiind respectată în acea perioadă la Roma: *exempti*, care erau *nullo medio* sub autoritatea papei, depuneau nu doar jurământul standard, ci promiteau să nu înstrăineze proprietăţile *episcopatus*-ului lor. Acest *episcopatus* impersonal, desigur, a fost abil înlocuit de o *corona* impersonală; dar, altfel, regele englez, ca „vasalul direct" al Sfântului Scaun, era tratat – cel puţin în ce priveşte jurământul suplimentar de inalienabilitate – precum „vasalii direcţi" episcopali, *exempti*.

---

140. La Sinodul Roman din 1078, papa Grigore al VII-lea decreta în privinţa sufraganţilor: „Ut nulli episcopi predia ecclesie in beneficium tribuant sine consensu pape, si de sua sunt consecratione". *Cf. Reg.*, VI, 5b, §30, ed. Caspar, 402, 16; *cf.* Gottlob, 57. Acesta, totuşi, era un decret general, care nu avea încă nici o legătură cu jurământul; în consecinţă, jurământul de la Aquileia, din secolul al XI-lea, încă nu conţine clauza de inalienare; *cf.* Grigore al VII-lea, *Reg.*, VI, 17a, 4, ed. Caspar, 428 *sq.*; Gottlob, 44. Pentru episcopiile scutite, vezi *Liber censuum*, 1, 143, §XIX, inclusiv notele 247 *sqq.*; de asemenea, Gottlob, 64 *sqq.* Pentru forma jurământului episcopului Ekbert de Bamberg, vezi Raynald, *Annales ecclesiastici, ad a. 1206*, §13. Gottlob, 57, afirmă că dispoziţia de inalienare a fost introdusă pentru arhiepiscopi în timpul lui Grigore al IX-lea, dar că fusese folosită mai înainte pentru acele arhiepiscopate care, dintr-un motiv sau altul, aveau o relaţie extrem de strânsă cu Sfântul Scaun. Nu toţi mitropoliţii au depus jurământul de inalienare; el lipseşte, *e.g.*, în cel al primatului de Bulgaria (Inocenţiu al III-lea, *Reg.*, VII, 11, *PL*, CCXV, 295 A) şi nu se ştie dacă a fost inclus în cel al patriarhilor latini din Răsărit (Gottlob, 55 *sq.*).

141. *Cf.* Richardson, „Coronation Oath", 55 şi 74.

Oricât de importante ar fi, chestiunile colaterale nu vor fi discutate aici. Întrebările dacă clauza adiţională era adăugată la jurământul de încoronare propriu-zis sau mai degrabă la jurământul de credinţă depus faţă de papă ori dacă regele Ioan a depus acest jurământ de inalienare în 1213 ar fi legitime[142]. Dar nu sunt cu adevărat relevante aici: în orice caz, nu era posibil ca angajamentul de neînstrăinare a proprietăţii Coroanei, luat prin jurământul canonic, să fie legat de un ceremonial de încoronare înainte de 1216. Totuşi, poate este relevant un alt punct, legat de ceea ce s-ar putea numi „semantică constituţională" şi revelator în ceea ce priveşte evoluţia constituţională în general. Un jurământ feudal fusese adoptat de Biserică. Fusese transformat într-un jurământ episcopal într-o perioadă în care monarhia papală se afla în stadiul său formativ. Însă, din cauza acestei însuşiri de către Biserică, jurământul feudal de vasalitate a devenit un jurământ de accedere în funcţie, obligându-l pe episcop, nu ca vasal, ci ca „slujbaş", şi legându-l nu doar de papă, ci şi de instituţia abstractă, *papatus*, precum şi de propriul său oficiu, *episcopatus*. În fine, acel jurământ ecleziastificat, iar acum pseudo-feudal a revenit sub o nouă formă la statul secular ca un jurământ de accedere în funcţie, cerându-le regelui şi oficialilor acestuia să protejeze o instituţie impersonală care „nu moare niciodată", Coroana.

Influenţa canonică asupra conceptului de Coroană avea să continue în Anglia. La patru ani după încoronarea lui Henric al III-lea, papa Honorius al III-lea a scris, în 1220, arhiepiscopului de Kalocsa, mitropolit al Ungariei meridionale, despre anumite înstrăinări autorizate de regele Andrei al II-lea al Ungariei. Regele, scria Honorius, acţionase spre prejudiciul regatului său şi împotriva onoarei sale şi trebuia să i se ceară revocarea acelor înstrăinări, întrucât „la încoronarea sa, el [regele Ungariei] jurase să păstreze neatinse drepturile regatului său şi onoarea Coroanei sale"[143]. Şi această scrisoare a apărut în *Liber Extra*, aşa încât ideea ei de bază a devenit Lege obligatorie a Bisericii. Este posibil ca regele Andrei al II-lea al Ungariei (1205-1235) să fi depus la încoronarea sa un jurământ de inalienabilitate; în „Bula de Aur" din 1222,

142. Pentru jurământul feudal al regelui Ioan, vezi Stubbs, *Select Charters*, 280 *sq.* (unde, totuşi, *catholice* trebuie înlocuit cu *canonice*; *cf.* „Inalienability", 494, n. 34). Jurământul are în comun cu jurământul episcopal standard primele patru clauze, însă include o clauză în care regele promite să nu comploteze împotriva papei şi să-l informeze asupra acţiunilor plănuite să aducă pagubă papei: „Eorum [adică, papa şi papii următori] damnum, si scivero, impediam et removere faciam si potero: alioquin quam citius potero, intimabo vel tali personae dicam quam eis credam pro certo dicturam". Fraza este preluată din străvechiul *Indiculum episcopi* din *Liber diurnus*, Forma 75 (*PL*, CV, 72 *sq.*), de care Inocenţiu al III-lea s-a folosit şi cu alte ocazii, *e.g.*, pentru jurământul primatului Bulgariei (*supra*, n. 140). Vezi şi „Inalienability", 498, n. 52, şi *infra*, n. 159.

143. *Cf.* c. 33 X 2, 24, ed. Friedberg, II, 373 (Potthast, 6318): „[...] studeat revocare, quia quum teneatur et in corronatione iuraverit regni sui et honorem corone illibata servare, illicitum profecto fuit [...]". Vezi Richardson, „Coronation Oath", 48, care a recunoscut în mod evident infuenţa acelei decretale asupra unei scrisori a lui Eduard I (*infra*, n. 147). Scrisoarea lui Honorius al III-lea a fost inclusă în dreptul canonic încă din 1226; ea se găseşte în *Compilatio Quinta* (*Comp.* V, 15, 3.), ed. Friedberg, *Quinque compilationes antiquae* (Leipzig, 1882), 165.

emisă după mulţi ani de conflicte cu magnaţii şi episcopii, el a făcut, într-adevăr, o promisiune de neînstrăinare de un anume fel, iar Sfântul Scaun s-a referit, în anii următori, de câteva ori la jurământul de încoronare al lui Andrei[144]. Dar dacă regele maghiar a făcut sau nu acest lucru pare mai puţin important decât faptul că, după toate aparenţele, Sfântul Scaun a început de atunci să presupună că un jurământ de inalienabilitate de un anumit fel era depus în mod obişnuit de rege la încoronarea sa, întocmai cum era depus de un grup de principi de rang înalt ai Bisericii la consacrarea lor. Cu alte cuvinte, la Roma, existenţa anumitor obligaţii regale faţă de Coroana impersonală – analoge obligaţiilor unui episcop faţă de dioceza sa – era considerată de la sine înţeleasă într-o perioadă în care ideea respectivă penetrase doar foarte puţin gândirea politică seculară. „După cum este obiceiul", *ut moris est*, scria Grigore al IX-lea, în 1235, lui Henric al III-lea[145] – obiceiul, potrivit presupunerii Sfântului Scaun, probabil nu doar cu privire la Anglia şi Ungaria, ci în general. Chiar dacă se poate dovedi că această presupunere a fost substanţial greşită – de exemplu, în ceea ce priveşte Franţa[146] –, nu există nici un motiv de îndoială că, în Anglia, legatul papal Guala s-a îngrijit ca faptele să corespundă presupunerii papale, precum şi practicii curiale în general. Astfel, doctrina canonică a „inalienabilităţii" a fost formulată şi a devenit normă mult mai devreme în Anglia decât în majoritatea ţărilor, ca rezultat al capitulării regelui Ioan în faţa Sfântului Scaun.

Chiar dacă e posibil ca influenţa Dreptului Canonic să fi fost mai puţin pronunţată în ceea ce îl priveşte pe Henric al III-lea, nu există nici o îndoială în legătură cu Eduard I. În epoca lui începuse să fie aplicată decretala lui Honorius al III-lea, care menţiona fără echivoc drepturile inalienabile ale Coroanei. La zece luni după

144. Profesorul Josef Deér, din Berna, mă informează că este destul de probabil ca Andrei al II-lea să fi depus, în 1205, un jurământ similar cu cel pe care primul rege angevin al Ungariei, Carol I, l-a depus la încoronarea sa în 1310. Contextul decretalei lui Honorius al III-lea este complicat, dar există speranţe că profesorul Deér însuşi ar putea discuta problema inalienabilităţii în Ungaria. Pentru „Bula de Aur" maghiară, vezi Werner Näf, *Herrschaftsverträge des Spätmittelalters* (Quellen zur Neueren Geschichte herausgegeben vom Historischen Seminar der Universität Bern, XVII; Berna, 1951), 9, §16: „Integros comitatus vel dignitates quascunque in praedia seu possessiones non conferemus perpetuo" (profesorul Deér mi-a atras atenţia asupra acestei referinţe). Conţinutul decretalei honoriene din 1220 a fost repetat în mare parte de acelaşi papă, în 1225, şi de către papa Grigore al IX-lea, în 1233; *cf.* Potthast, 7443 (15 iulie) şi 9080 (31 ianuarie). Vezi şi nota următoare.

145. Scrisoarea lui Grigore al IX-lea din 1 iulie 1235 (vezi Rymer, *Foedera*, I:1, 229) reia secţiuni din decretala honoriană (*e.g.*, „in praeiudicium regal et contra honorem tuum" sau „illicitum profecto extitit"), care ar putea explica de ce papa a considerat că un jurământ de inalienabilitate era o cutumă: „Cum igitur in coronatione tua iuraveris, *ut moris est*, iura, libertates et dignitates conservare regales". Destul de ciudat însă, aceeaşi frază (după cum indică Richardson, „Coronation Oath", 51 şi 54) este folosită în declaraţia lui Ludovic al Franţei din 1215, în care principele francez afirmă că regele Ioan „in coronatione sua solempniter, *prout moris est*, iurasset se iura et consuetudines ecclesie et regni Anglie conservaturum". Principele Ludovic ştia, desigur, foarte bine că un asemenea jurământ nu era *mos* în Franţa acelei epoci; vezi nota următoare.

146. În Franţa, clauza de inalienabilitate a fost adăugată abia în 1365; vezi Schramm, *Frankreich*, I, 237 *sq.* (cu nn. 1 şi 7).

încoronare, când Eduard s-a referit pentru prima dată la jurământul său de încoronare, funcţionarul lui a citat *verbatim* decretala lui Honorius, spunând că regele era obligat „să păstreze neatinse drepturile regatului său"[147]. Desigur, pentru Eduard I a fost oportună referinţa la clauza de inalienabilitate din jurământul său de încoronare, atât pentru a respinge pretenţiile papale în general, cât şi pentru a obţine sprijinul pontifical împotriva baronilor şi, prin urmare, el a afirmat în repetate rânduri că era „obligat" de jurământul său să păstreze drepturile Coroanei, să apere Coroana împotriva oricărei diminuări şi să păstreze *status coronae*[148]. Chiar şi în 1307, anul morţii sale, Eduard I menţiona jurământul său de încoronare şi datoria sa de a păstra drepturile Coroanei[149]. Un an mai târziu, destul de neaşteptat, descoperim o nouă citare a decretalei lui Honorius al III-lea, de data aceasta în legătură directă cu jurământul de încoronare al lui Eduard al II-lea. Căci în *Liber Regalis*, o carte liturgică ce este posibil să fi fost folosită la încoronarea din 1308, o notă adiţională spunea: „Facem cunoscut că, la încoronarea sa, regele trebuie să jure să păstreze neatinse drepturile Coroanei". Recunoaştem cu uşurinţă formularea decretalei lui Honorius; de fapt, adnotatorul savant a citat explicit şi într-o formă corectă juridic *Liber Extra*[150]. Nu ştim dacă Eduard al II-lea a depus sau nu acelaşi jurământ de inalienabilitate; cea de-a patra clauză, adăugată atunci la jurământul său de încoronare, avea un scop diferit, iar promisiunea de neînstrăinare probabil este extrasă din referinţa la Legile Confesorului incluse în prima clauză rearanjată[151]. Totuşi, Eduard al II-lea însuşi pare să se fi referit la un moment dat la „un jurământ prin care a promis să păstreze legile ţării şi domeniul Coroanei"[152], iar nota din *Liber Regalis* arată, în orice caz, cât de adânc înrădăcinată era în mintea clerului ideea

147. *Parliamentary Writs*, 1, 381 *sq.*: „[...] et iureiurando in coronacione nostra prestito sumus astricti quod iura regni nostri servabimus illibata". Pentru formulare, vezi decretala lui Honorius al III-lea, *supra*, n. 143; Richardson, „Coronation Oath", 49. Nu sunt de acord cu punctul de vedere al lui Wilkinson, „Coronation Oath", *Speculum*, XIX (1944), 448 *sqq.*, întrucât mi se pare extrem de improbabil ca Eduard I, la doar zece luni după încoronare şi la o dată când oricine ar fi ştiut ce promisese de fapt regele, să fi încercat să inventeze o poveste despre o promisiune de încoronare pe care în realitate nu o făcuse.

148. Vezi *supra*, n. 133, pentru *iuramento astrictus* în decretala lui Inocenţiu; acesta, totuşi, se poate să fi fost sau să fi devenit un termen tehnic destul de comun, a cărui prezenţă nu dovedeşte nimic. Pentru alte referinţe ale lui Eduard la jurământul său, vezi Richardson, *op.cit.*, 49 *sq.*

149. *Foedera*, I, 2, 1011; Richardson, 50, n. 39.

150. Richardson, în *Bulletin of the Institute of Historical Research*, XIV (1938), 11, remarcă importanţa următoarei adnotări: „Sciendum quod rex in coronacione sua iurare debet iura regni sui illibata servare, Extra de iurerurando, intellecto etc. [c. 33 X 2, 24]". Referinţa a fost înţeleasă greşit de Wilkinson, „Coronation Oath", *Speculum*, XIX (1944), 450, n. 1, deşi Schramm, în *ArchUF*, XVI (1939), 284, recunoscuse deja afirmaţia în *Liber Extra*.

151. Lodge şi Thornton, *Documents*, 10 *sq.*, n. 3. Richardson, „Coronation Oath", 60 *sqq.*, a demonstrat într-un mod foarte ingenios că promisiunea de inalienabilitate era de fapt inclusă în prima clauză a jurământului lui Eduard al II-lea; adică, în referinţa la Legile lui Eduard Confesorul, inclusiv interpolarea din *Leges Anglorum*; vezi *supra*, n. 116.

152. Johannes de Trokelow, *Annales*, ed. H.T. Riley (Rolls Series; Londra, 1866), 109: „[...] iuramentum quod de legibus terrae et statu coronae manutenendis fecerat [...]". Profesorul Robert S. Hoyt a fost amabil şi mi-a atras atenţia asupra acestui pasaj.

promisiunii de neînstrăinare făcute de rege – la fel de adânc pe cât era, cu siguranţă, înrădăcinată în mintea juriştilor din secolul al XIV-lea. „Să se ia aminte", scria Baldus, „că toţi regii lumii trebuie să jure la încoronare să păstreze drepturile regatului lor şi să apere onoarea Coroanei" – o aserţiune care era, fără îndoială, adevărată în cea de-a doua jumătate a secolului al XIV-lea, atunci când a scris Baldus[153]. Dar juriştii au observat şi paralelismul dintre jurământul regal şi cel episcopal. *Glossa ordinaria* la decretala honoriană indica deja faptul că şi episcopii, nu doar regii, trebuiau să promită că nu vor înstrăina[154]. În anii '50 ai secolului al XIV-lea, Lucas de Penna susţinea că episcopii şi regii erau „similari" în privinţa jurămintelor referitoare la înstrăinare[155]. Iar contemporanul său, Petrus de Ancharano, afirmă destul de direct: „În momentul încoronării sale, regele jură să nu înstrăineze lucrurile regatului; la fel, episcopul jură [să nu înstrăineze] drepturile episcopiei sale"[156].

La acea dată – adică spre sfârşitul secolului al XIV-lea ori la începutul celui de-al XV-lea – clauza de neînstrăinare a fost în cele din urmă înregistrată în Anglia, chiar dacă într-o formă greşită: a apărut într-un formular bazat pe jurământul de încoronare al lui Eduard al II-lea la care fusese adăugată promisiunea de neînstrăinare cerută de *Leges Anglorum*. Întrucât acest jurământ straniu a apărut în scris într-o Carte a Statutelor din secolul al XV-lea, a dobândit în cele din urmă recunoaşterea oficială[157]. Oricum ar fi, este clară şi indiscutabilă influenţa Dreptului Canonic – în Anglia şi în alte părţi – asupra evoluţiei şi articulării ideii de inalienabilitate şi, prin urmare, a noţiunii de „Coroană" ca lucru distinct de persoana regelui[158].

Coroana şi *universitas*

Influenţa canonică nu era limitată la jurământul regelui; ea afecta şi jurământul *faţă de* rege. În cursul negocierilor sale cu regele Ioan, papa Inocenţiu al III-lea a oferit asigurări că arhiepiscopul Langton şi membrii diocezei sale aveau să promită regelui,

153. Baldus, la c. 33 X 2, 24, n. 3, *In Decretales*, fol. 261v: „Nota quod omnes reges mundi in sua coronatione debent iurare iura regni sua conservare et honorem coronae".

154. *Cf.* c. 33 X 2, 24, v. *Regni sui*: „Sic et episcopi iurant in sua coronatione, quod iura sui episcopatus non alienabunt [...]".

155. Vezi *supra*, cap. V, n. 71.

156. Petrus de Ancharano, la c. 33 X 2, 24, n. 1, *In quinque Decretalium libros commentaria* (Bologna, 1581), fol. 291: „Rex iurat tempore suae coronationis non alienare res regni sui. Similiter episcopi iurant sui episcopatus iura".

157. Schramm, „Ordines-Studien III", *ArchUF*, XV (1938), 363 *sq.*; *English Coronation*, 196 *sqq.*; Liebermann, *Gesetze*, 1, 365, n. c.

158. Referinţele la decretala honoriană *Intellecto* sunt numeroase; vezi, *e.g.*, Oldradus de Ponte, *Consilia*, XCV, n. 1, fol. 37v: „[...] cum per tales donationes et alienationes diminuantur iura regni quod esset contra iuramentum quod praestitit in principio sui regiminis. argumentum Extra de iureiurando intellecto". De asemenea, Andreas de Isernia, la *Feud.* I, 1, n. 10, fol. 10: „[...] dummodo infeudationes suae non diminuant honorem et Regis et Coronae, extra de iureiurando intellecto. nisi donet Ecclesiae, ut fecit Constantinus [...]". Cu alte cuvinte, în jurul anului 1300, printre juriştii avea câştig de cauză opinia că regii în general depuneau un jurământ de inalienabilitate în acord cu decretala lui Honorius al III-lea.

prin jurământ şi în scris, că nu vor permite nimănui să comploteze sau să întreprindă ceva „împotriva persoanei [regelui] sau împotriva Coroanei"[159]. Este adevărat, expresia „regele şi Coroana" fusese folosită în mod repetat în epocile anterioare. Dar versiunea papală *contra personam vel coronam*, făcând distincţie între persoană şi instituţie, este mult mai precisă: arată cum a înţeles şi a interpretat papa „regele şi Coroana" şi elimină orice posibilitate de a considera cele două cuvinte drept tautologice, însemnând acelaşi lucru. Fără îndoială, papa a făcut o deosebire între persoană şi Coroană. Putem presupune că în secolul al XIII-lea, când episcopii englezi continuau să depună un jurământ faţă de „rege şi Coroană"[160], diferenţa dintre regele individual şi instituţia impersonală era percepută de ei la fel de limpede ca şi de papa Inocenţiu al III-lea. În orice caz, observăm că noţiunea de Coroană, introdusă în Anglia în cursul secolului al XII-lea în primul rând în chestiuni fiscale şi juridice, a început să capete o nouă dezvoltare, sub impactul conceptelor Dreptului Canonic, şi să capete conotaţii constituţionale, pe care nu le avusese înainte.

La cererea papei Inocenţiu, doar episcopii au jurat să protejeze Coroana. Totuşi, ceilalţi membri, reprezentând conducerea corpului politic – adică, funcţionarii regelui şi seniorii feudali –, au urmat curând exemplul acestora. Mathieu Paris, care în scrierile sale face adesea aluzie la Coroană, spune că, în 1240, slujbaşul regelui care avea în custodie sigiliul, Simon Normandul, el însuşi capelan pontifical şi adesea

159. *PL*, CCXVI, 774 D; Rymer, *Foedera*, I: 1, 109); Potthast, 4392. Pasajul (domnul Robert L. Benson a fost amabil şi mi-a atras atenţia asupra acestuia) este interesant. Papa l-a informat pe regele Ioan că episcopii „praestabunt [...] *iuratoriam et litteratoriam cautionem* quod ipsi ne per se nec per alios contra personam vel coronam tuam aliquid attentabunt, te illis praedictam securitatem et pacem illibatam servante". *Cautio iuratoria* este un termen tehnic: reprezintă consolidarea printr-un jurământ a unei obligaţii deja existente. În acest caz, *cautio* era şi *litteratoria*, adică acest angajament era depus sub formă de jurământ, dar era luat şi în scris. Aceasta era tradiţia jurămintelor episcopale; vezi, *e.g.*, *Cautio episcopi* din *Liber diurnus*, Forma 74 (*PL*, CV, 68-72; Gottlob, 8 *sq.*, nn. 31 *sq.*, de asemenea, 21 *sq.*). Pentru procedura depunerii acestui jurământ, vezi Andrieu, *Pontifical romain*, 1, 47 *sq.*, şi, pentru episcopii consacraţi la Roma, III, 392, n. 33. În acest sens, se pare, jurământul regelui Henric din 1179 era o *cautio*; *cf.* Rymer, *Foedera*, I: 1, 26; Richardson, „Coronation Oath", 47, n. 17. *Cautio* episcopală, ca promisiune de a se abţine de la comploturi împotriva regelui şi Coroanei, la care făcuse referire Inocenţiu al III-lea, îşi are echivalentul în promisiunea regelui Ioan faţă de Sfântul Scaun (*supra*, n. 142), care fusese influenţată de *Liber diurnus*, Forma 75 (*PL*, CV, 72 *sq.*), unde episcopul făgăduia „quodlibet agi cognovero, minime consentire, sed in quantum virtus suffragaverit, obviare et [...] modis quibus potuero, nuntiabo etc". Acum, în acea veche formă a lui *Diurnus*, care datează din secolul al VII-lea sau chiar de mai devreme, din secolul al V-lea (Gottlob, 12, cu n. 44), promisiunea este făcută cu privire la *respublica* şi *princeps*; aceste distincţii au fost mai târziu anulate şi, în cele din urmă, înlocuite de *papa* şi *papatus*, până când versiunea originală a fost, ca să spunem aşa, reinstaurată prin transfer şi prin aplicare la *persona regis* şi *corona* (unde *corona* ar putea avea o notă mai „personală" decât *respublica*).

160. În cazul *William of Valence* v. *Bishop Godfrey of Worcester*, care a fost audiat în 1294 în faţa Consiliului Regelui, reclamantul a pretins că episcopul acţionase *contra sacramentum suum regi et corone sue prestitum*; *cf. Cases before the King's Council, 1243-1482*, ed. I.S. Leadam şi J.F. Baldwin (Selden Society, XXXV; Cambridge, 1918), 6. Totuşi, forma jurământului publicată în *Statutes of the Realm*, I, 249, nu se referă la Coroană.

emisar la Roma, a refuzat să pună sigiliul pe un document întrucât a găsit că acesta era contrar, în conţinut, intereselor Coroanei (*contra coronam*) şi s-a sugerat că poate el nu jurase doar să ofere sfaturi bune, ci şi să se înfrâneze de la orice act care ar fi adus prejudicii Coroanei[161]. Ritualul jurământului de accedere în funcţii cu acest scop s-a păstrat, chiar dacă datează dintr-o perioadă mai târzie: în jurământul consilierilor din 1307, membrii consiliului regelui erau puşi să jure că aveau să „ţină şi să păstreze, să apere şi să restabilească drepturile regelui şi ale Coroanei"; mai mult, că aveau să „sprijine Coroana din toate puterile lor şi cu loialitate" şi că nu vor lua parte la acel tribunal sau consiliu *ou le Roy se decreste de chose qe a la Corone apent*[162]. Ca în cazul lui Simon Normandul, exista în mod evident presupunerea că regele ar fi putut aduce atingere Coroanei, iar consilierii erau obligaţi să o protejeze chiar şi faţă de rege. Regele şi Coroana nu mai erau acelaşi lucru.

Mai mult, scrisorile regelui Eduard I şi ale baronilor către Sfântul Scaun dezvăluie că şi aceştia din urmă au depus un jurământ „pentru apărarea demnităţii regale şi a Coroanei" şi, dacă e să dăm crezare acestor scrisori în ceea ce priveşte formularea jurământului, e posibil ca baronii să se fi folosit de modelele canonice atunci când au declarat că „prin jurământul lor, ei erau obligaţi să păstreze şi să apere drepturile Coroanei"[163]. Indiscutabil, se poate să fi contat mai puţin faptul că în 1258 revoluţionara „Comunitate a Angliei" şi-a jurat sprijin reciproc la Oxford, deşi „cu excepţia credinţei faţă de rege şi faţă de Coroană"[164]. Totuşi, la o examinare mai atentă a puţinelor documente la care se face referire aici, recunoaştem că şi fără jurământul de la Oxford sau mai degrabă în pofida acestuia, în mod normal, „comunitatea regatului" era aceea care depunea jurământ faţă de Coroană, întrucât regele, consilierii, funcţionarii şi seniorii spirituali şi seculari depuneau acelaşi jurământ de a păstra drepturile Coroanei; iar ei, împreună cu regele în calitate de cap al lor, până la urmă, reprezentau şi constituiau „comunitatea regatului", *universitas*. În acelaşi fel şi folosind termeni similari, toţi erau constrânşi să apere Coroana ca pe ceva superior tuturor şi ca pe ceva comun tuturor. În Coroană, aşadar, şi prin jurământul faţă de Coroană era unită „Comunitatea Angliei" – cel puţin, partea responsabilă a regatului.

Aceasta ne-ar putea oferi cadrul necesar pentru a analiza scrisoarea plină de învăţăminte pe care Eduard I i-a scris-o în 1275 papei Grigore al X-lea în probleme legate de tributul feudal al Angliei pentru Roma. Scrisoarea este cu adevărat remarcabilă. Respectarea strictă a *cursus*-ului nu este singurul lucru ce sugerează scrierea după dictarea unuia dintre italienii învăţaţi care se aflau atunci în preajma lui Eduard I în calitate de consilieri sau funcţionari – Francis Accursius, de exemplu,

161. Matthew Paris, *Historia Anglorum*, ed. Madden (Rolls Series), II, 440; pentru cariera lui Simon şi întreaga chestiune, vezi Powicke, *King Henry III and the Lord Edward* (Oxford, 1947), II, 772 *sqq.*, în special 781 *sq.*

162. Lodge şi Thornton, *Documents*, 53, nr. 1. Vezi *infra*, n. 174.

163. Vezi Richardson, „Coronation Oath", 50 *sq.*, care adaugă un număr mare de referinţe privind jurământul baronilor.

164. Stubbs, *Select Charters*, 379: „salve la fei le rei e de la corune".

sau Stefano de San Giorgio[165]. Şi amprenta juridică a documentului indică un jurist bine pregătit şi limbajul acestuia. Decretala lui Honorius al III-lea a fost citată *verbatim* pentru a susţine drepturile Coroanei; Coroana însăşi este numită în mod solemn „Diademă", iar jurământul regelui, în mod normal *iuramentum* sau *sacramentum*, este numit, nu mai puţin solemn, *iusiurandum*, ca o aluzie, se pare, la titlul juridic *De iureiurando*, sub care apărea decretala honoriană în *Liber Extra*. Cum s-a întâmplat atât de des în anii ulteriori, regele susţinea că prin jurământul său era „obligat" să păstreze „neatinse" drepturile Coroanei. După aceasta, totuşi, urmează o deformare interesantă a formulei romano-canonice *Quod omnes tangit*, în jurul căreia, după cum ştim, pivota ideea de reprezentare a comunităţii[166]. Căci regele declara că prin jurământul său era obligat şi să „nu facă nimic ce aducea atingere Diademei acestui regat fără a fi recurs la sfatul prelaţilor şi baronilor"[167]. Dacă titularii unor dioceze promiteau adesea să nu înstrăineze nimic fără sfatul comun al consiliilor lor, acum îl găsim pe regele Eduard, care afirmă că nu poate să înstrăineze banii de tribut pentru Roma fără să se fi consultat cu prelaţii şi baronii săi. Adică, acele chestiuni privind *episcopatus* sau *corona* implicau întregul trup corporativ sau politic; ele nu puteau fi decise doar de episcop sau de rege. Întregul corp, aşa cum era reprezentat de episcop şi capitulul său sau de rege în calitate de cap şi de lorzii spirituali şi temporali în calitate de membre, trebuia să aprobe acţiunile de importanţă generală. De aceea, „ceea ce are legătură cu Diadema trebuie cercetat şi aprobat de toţi cei interesaţi", de corpul politic prin reprezentanţii săi cei mai de seamă. În mod clar şi cu toată autoritatea, Eduard I afirmase aici că regele nu era Coroana –

165. Vezi G.L. Haskins şi E.H. Kantorowicz, „A Diplomatic Mission of Francis Accursius", *EHR*, LVIII (1943), 424 *sqq.* şi 424, n. 4, pentru Stefano de San Giorgio. Pentru acest funcţionar din sudul Italiei vezi şi Robert Weiss, „Cinque lettere inedite del Card. Benedetto Caetani (Bonifacio VIII)", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, III (1949), 157-164, în special 162 *sqq.*; mai departe, A.J. Taylor, „The Death of Llywelyn ap Gruffydd", *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*, XV (1953), 207-209. Bogatul material despre Stefano de San Giorgio şi despre legăturile intelectuale ale lui Eduard I cu Sudul nu a fost încă examinat în amănunt. Vezi, pentru moment, articolul meu „The Prologue to Fleta and the School of Petrus de Vinea", *Speculum*, XXXII (1957), n. 29.

166. Pentru principiu (*cf. C.* 5, 59, 5, 2), vezi Gaines Post, „Quod omnes tangit", *Traditio*, IV, 197-252. Antonio Marongiu, *L'Istituto parlamentare in Italia dalle origini al 1500* (Roma, 1949), 65-78, a dedicat un capitol acestei formule, dar şi-a retras între timp sugestia conform căreia formularul convocărilor lui Eduard I ar fi putut inspira convocările lui Rudolf de Habsburg pentru Dieta de la Nürnberg din 1274 (*MGH*, *Const.*, III, 50, nr. 56); vezi Marongiu, „Note federiciane", *Studi Medievali*, XVIII (1952), 306 *sqq.*, unde atrage atenţia asupra citaţiilor lui Frederic al II-lea pentru o Dietă care trebuia să aibă loc la Verona în 1244; *cf. MGH*, *Const.*, II, 333, nr. 244: „Porro cum imperii principes nobilia membra sint corporis nostri, in quibus imperialis sedis iungitur potestas [...], presenciam omnium tenemur instantius evocare, ut quod tangit omnes ab omnibus approbatur". Pentru principi ca *membra corporis imperatoris*, vezi *C.* 9, 8, 5, şi *supra*, cap. V, n. 42; de asemenea, *infra*, n. 342.

167. „[...] nec aliquid quod diadema tangat regni eiusdem absque ipsorum [prelatorum et procerum] requisito consilio faciemus". *Parliamentary Writs*, I, 381 *sq.*; Richardson, *op.cit.*, 49.

sau, cel puţin, nu regele de sine stătător. Era ceva care îi privea pe toţi şi, prin urmare, era „public", nu mai puţin public decât apele, drumurile sau *fiscus*. Servea binele public şi astfel era superior atât regelui, cât şi lorzilor spirituali şi temporali, incluzând – puţin mai târziu – şi comunele.

Prin urmare, prezervarea *status coronae* însemna prezervarea *status regni*. Coroana, aşadar, nu era ceva despărţit de corpul politic şi de constituenţii acestuia, schimbători la nivel individual. Acest lucru a fost subliniat explicit două generaţii mai târziu, în 1337, atunci când episcopul de Exeter, John de Grandisson, a declarat că „substanţa naturii Coroanei se găseşte în primul rând în persoana regelui în calitate de cap şi a pairilor în calitate de membre"[168]. Nu e posibil ca aspectul corporativ al Coroanei şi caracterul său compozit să fi fost exprimate mai limpede decât prin legarea lui de vechea imagine a capului şi a membrelor descriind acel *corpus politicum* sau *mysticum* al regatului. Un secol mai târziu, în 1436, episcopul de Bath şi Wells a repetat într-o predică parlamentară o idee similară, într-o formă mai alegorică. Pentru el, Coroana era simbolul atât al organizării politice, cât şi al suveranităţii:

> În figura Coroanei sunt înfăţişate cârmuirea şi organizarea politică a regatului; căci în aur este notată cârmuirea Comunităţii, iar în florile Coroanei, înălţate şi împodobite cu pietre preţioase, sunt desemnate Demnitatea şi Funcţia Regelui sau a Principelui[169].

La vremea aceea, un poet a oferit o descriere mai detaliată a componentelor Coroanei:

> Ce înseamnă coroana unui rege,
> Ce pietre şi flori pe cerc sunt îndoite?
> Lorzi, comune şi cler
> Să fie toţi o voinţă...
> Cel din urmă vasal, cu trup şi tribut,
> Este parte a coroanei[170].

Nu există nici o îndoială că în Evul Mediu târziu ideea că în Coroană era prezent întregul corp politic – de la rege la lorzi şi comune şi până la cel din urmă supus – era un loc comun. Asta nu a împiedicat interpretări diferite cu alte ocazii: *universitas* putea fi reprezentată de Parlament sau chiar de rege în calitate de Rege[171]. Ceea ce contează totuşi aici este posibilitatea de a atribui Coroanei un caracter corporativ. În această privinţă, într-adevăr, Coroana şi „corpul mistic al regatului" erau entităţi

168. „La substance de la nature de la corone est principaument en la persone le roi, come teste, et en les piers de la terre, come membres, qi tenent de lui par certeyn homage". *Register of John de Grandisson*, ed. F.C. Hingeston-Randolph (Londra, 1894-99), II, 840, citat de Richardson, „The English Coronation Oath", *Transactions of the Royal Historical Society*, seria a IV-a, XXIII (1941), 148, n. 2.

169. Chrimes, *Const. Ideas*, 14, n. 1, citând *Rot.Parl.*, IV, 495; *cf.* Dunham, „Crown Imperial", 201.

170. *Political and Other Poems*, ed. J. Kail (Early English Text Society, serie originală, CXXIV; Londra, 1904), 51, citat de Chrimes, *loc.cit.*; *cf.* Dunham, *loc.cit.*

171. Dunham, *op cit.*, 203 *sq.*

comparabile. Nici una, nici cealaltă nu exista de una singură „în mod abstract" şi separat de constituenţii săi, diferenţa constând în principal în faptul că această „Coroană" punea accentul mai mult pe drepturile şi prerogativele suverane ale celor responsabili pentru întreaga comunitate, în timp ce *corpus mysticum* părea să accentueze mai mult natura corporativă şi continuitatea întregului popor. Dar probabil că cele două noţiuni interconectate nu trebuie separate deloc, iar juriştii englezi, după cum ne amintim, aveau o puternică aversiune în a recunoaşte o corporaţie atunci când aceasta era incompletă şi, prin urmare, incapacitată din punct de vedere juridic. Ceea ce judecătorul Fineux spunea în 1522, anume că „o corporaţie era un agregat format din cap şi trup: nu un cap de sine stătător, nici un trup de sine stătător", era valabil şi pentru perioadele mai timpurii, chiar şi în privinţa Diademei „ce îi atingea pe toţi"[172]. Căci Coroana ar fi fost incompletă fără rege în calitate de cap şi fără baroni în calitate de membre, întrucât doar împreună, completate de cavalerii şi burghezii parlamentari, formau trupul corporativ al Coroanei care, în limbaj modern, însemna Suveranitate. Şi în acest sens, într-adevăr, se putea spune că regele era „capul, începutul şi sfârşitul Parlamentului"[173].

În 1275, Eduard I nu a definit noţiunea de Coroană, dar din descrierea pe care a făcut-o naturii şi funcţiilor Coroanei porneşte un fir direct către conceptul exclusiv englez de Suveranitate, Regele în Consiliu în Parlament.

Regele şi coroana

Nici o teorie, se pare, nu avea vreo şansă să se răspândească în Anglia, dacă încerca să prezinte Coroana ca pe ceva separat de componentele sale. Încercarea a fost totuşi făcută; iar tentaţia de a separa Coroana de rege trebuie să fi fost mare într-o perioadă în care devenise un lucru obişnuit să se arate că regele şi Coroana nu erau pur şi simplu acelaşi lucru. Dar a nu fi acelaşi lucru nu însemna încă o separare şi nici opoziţia dintre rege şi Coroană. Acesta, totuşi, era pericolul care a apărut atunci când baronii, în eforturile lor de a-l înlătura pe favoritul lui Eduard al II-lea şi de a limita puterea regelui, au dat bine-cunoscuta lor declaraţie din 1308, în care proclamau:

> Omagiul şi jurământul de credinţă sunt datorate mai mult Coroanei decât persoanei regelui şi sunt mai legate de Coroană decât de persoană. Iar acest lucru rezultă din faptul că, înainte ca posesiunile Coroanei să treacă asupra moştenitorului, nu este datorată nici o supunere faţă de persoană. Prin urmare, dacă se întâmplă ca regele să nu fie ghidat de raţiune în ceea ce priveşte domeniul Coroanei, vasalii săi, prin jurământul faţă de Coroană, sunt pe drept obligaţi să-l aducă pe rege înapoi la raţiune şi să restaureze domeniul Coroanei, altfel jurământul lor ar fi încălcat...

172. Vezi Maitland, *Sel. Ess.*, 79, pentru judecătorul Fineux.
173. *Modus Tenendi Parliamentum*: „Rex est caput, principium, et finis parliamenti, et ita non habet parem in suo gradu, et ita ex rege solus est primus gradus [...]". *Cf.* Stubbs, *Select Charters*, 503, § „De Gradibus Parium".

Plecând de la această premisă, baronii au tras concluzia că, „atunci când regele nu e dispus să îndrepte o greşeală şi să îndepărteze ceea ce este dăunător pentru Coroană şi respingător pentru popor", greşeala trebuie înlăturată prin coerciţie[174].

În aparenţă, baronii erau pregătiţi să se confrunte cu o alternativă disperată: să aleagă între Coroană şi rege. Aceasta, totuşi, era o alternativă falsă încă din start, întrucât Coroana fără rege era incompletă şi neputincioasă. „Căci", scria Sir Francis Bacon mai târziu referindu-se la Declaraţie, „să distingi între lucruri este ceva şi cu totul altceva este să le separi, *aliud est distinctio, aliud separatio*". Şi a adăugat cu vehemenţă că persoana regelui şi Coroana erau „inseparabile şi totuşi distincte"[175]. Baronii par să fi avut în minte ceva ce ar fi fost realizabil în condiţiile în care Coroana ar fi fost pur şi simplu identică cu regele, şi nu – chiar şi la acea dată – o entitate corporativă compusă, după cum lăsau să se înţelegeagă baronii, atât din rege, cât şi din baroni. Poate că baronii au dorit să exprime o distincţie între rege ca Rege şi rege ca persoană privată, dar ceea ce au făcut de fapt a fost să pună în antiteză regele în calitate de Rege – şi nu doar persoana sa privată – şi Coroana şi astfel, de dragul Coroanei, au fost gata să se debaraseze chiar şi de rege în calitate de Rege. Din acest motiv, filozofia lor politică, altfel foarte interesantă, nu a avut nici un viitor şi a căzut într-adevăr, după cum s-a spus, pe „un teren sterp". Din punct de vedere practic, această teorie a fost în curând uitată, mai ales după ce baronii înşişi au repudiat-o; dar a fost reţinută în Curţile de Judecată, de către Coke şi Bacon în primul rând, drept ceva periculos şi dăunător care trebuia respins vehement[176].

---

174. „Homagium et sacramentum ligiantiae potius sunt et vehementius ligant ratione coronae quam personae regis, quod inde liquet quia, antequam status coronae descendatur, nulla ligiancia respicit personam nec debetur: unde, si rex aliquo casu erga stature coronae rationabiliter non se gerit, ligii sui per sacramentum factum coronae regem reducere et coronae statum emendare juste obligantur, alioquin sacramentum praestitum violatur. [...] Quocirca propter sacramentum observandum, quando rex errorem corrigere vel amovere non curat, quod coronae dampnosum et populo nocivum est, iudicatum est quod error per asperitatem amoveatur, eo quod per sacramentum praestitum se obligavit regere populum, et ligii sui populum protegere secundum legem cum regis auxilio sunt astricti". *Gesta Edwardi de Carnarvan* (Rolls Series, Londra, 1883), 33 *sq.*; Lodge şi Thornton, *Documents*, 11, nr. 4; J.C. Davies, *The Baronial Opposition to Edward II* (Cambridge, 1918), 24 *sqq.*; Richardson, „Coronation Oath", 66 *sq.*, care pune la îndoială autenticitatea, dar recunoaşte larga circulaţie a acelei proclamaţii. Pentru jurământul la care se face referire în proclamaţie, vezi *supra*, n. 162.

175. Pentru respingerea acestei teorii, vezi Lodge şi Thornton, *Documents*, 18 *sq.*, nr. 7. Bacon, *Post-nati*, 669 *sq.*, face mai multe observaţii interesante asupra „opiniei şi afirmaţiei otrăvite a lui Spenser", deşi, probabil, i-a supraestimat pe baroni atunci când a spus că „sângele lor s-a ridicat auzind acea opinie, că supunerea lor este datorată Coroanei, mai degrabă decât persoanei regelui".

176. Doctrina lui Bacon a inseparabilităţii regelui şi Coroanei se conformează celei a lui Coke, care, în *Calvin's Case* (Coke, *Reports*, partea VII, vol. IV, 11 *sq.*), a identificat fără rezerve Coroana cu „capacitatea politică" a regelui; şi el a susţinut că teoria baronilor din 1308 „avea consecinţe execrabile şi detestabile".

Şi totuşi, distincţia dintre rege în calitate de Rege şi rege ca persoană particulară nu era necunoscută la acea dată. Ar fi de ajuns să ne referim încă o dată la practica canonică pentru a arăta distincţia făcută între funcţie şi deţinătorul acesteia[177]. Totuşi, întrucât Hugh Despenser cel Tânăr, care era responsabil pentru teoria politică a baronilor, a început să lucreze la o nouă „filozofie", este corect să ne îndreptăm atenţia către dovezile filozofice. Din nefericire, nu avem nici un fel de informaţii despre sursele din care tânărul Despenser s-ar fi putut inspira. Christopher Marlowe vorbea, probabil, în termeni generali atunci când i-a atribuit personajului Eduard al II-lea din piesa sa replica pentru bătrânul Despenser:

> Fă acum o judecată a acelei filozofii,
> Pe care în faimoasele noastre pepiniere ale artelor
> Tu ai luat-o de la Platon şi de la Aristotel[178].

Totuşi, nu ar fi cu totul imposibil ca, în mod direct sau indirect, *Politica* lui Aristotel, incluzând şi comentariul ei tomistic, să fi exercitat o anumită influenţă – şi să fi fost greşit înţeleasă[179]. Petru din Auvergne, continuatorul comentariului lui Toma din Aquino (deşi întregul comentariu a trecut sub numele lui Toma din Aquino), a discutat în detaliu o secţiune din Cartea a Treia a *Politicii* în care Aristotel afirma că principele avea în slujbaşii şi prietenii săi mulţi ochi, şi urechi, şi mâini, şi picioare, dar acei oameni aveau în realitate rolul de co-conducători[180]. Observaţiile comentatorului asupra acestui pasaj sunt suficient de importante pentru a justifica redarea lor în întregime. El a scris:

> Principii îi fac co-conducători pe acei [oameni] care sunt prietenii *lor*, precum şi ai principatului. Căci dacă ei [co-conducătorii] nu ar fi prieteni ai amândurora, ci doar ai unuia, de exemplu, ai principatului, lor nu le-ar păsa de binele Principelui, ci doar de acela al principatului. Dimpotrivă, dacă ei nu ar îndrăgi principatul, ci doar pe

177. Gierke, *Gen.R.*, III, 331 *sq.*; pentru o problemă similară ridicată de Drogheda, vezi Post, „Quod omnes tangit", 217 *sq.*; vezi şi *Year Books, 5 Edward II*, Y.B. Ser., XI (Selden Society, XXXI, Londra, 1915), 66, judecătorul Brabanzon remarcând: „Episcopul are două stări, starea de protector şi cea de rând. Se spune că Episcopul şi-a dat vicariatul în conformitate cu dreptul bisericii sale şi nu ca o persoană de rând". Pentru o afirmaţie similară în timpul lui Eduard I (*Archbishop of York v. Bishop of Durham*) vezi Davies, *Baronial Opposition*, 22, n. 6.

178. Christopher Marlowe, *The troublesome raigne and lamentable death of Edward the second, King of England*, rândurile 1884 *sqq.*

179. Continuarea comentariului lui Toma din Aquino la *Politica* a fost scrisă de Petru din Auvergne cu câţiva ani înainte sau după 1300: nu avem motive să credem că această lucrare nu era cunoscută în Anglia la 1308. Deşi nu a fost scris înainte de 1338, comentariul lui Walter Burley îl reia pe Petru din Auvergne *verbatim*; *cf.* S. Harrison Thomson, „Walter Burley's Commentary on the Politics of Aristotle", *Mélanges Auguste Pelzer* (Leuven, 1947), 558 *sq.*, şi, pentru pasajul în discuţie, 571 *sq.*

180. *Politica*, III, 16, 13, 1287b, face distincţia între φίλοι κάκείνου [τοῦ μονάρχου] καί τῆς ἀρχῆς, la care W.L. Newman, *The Politics* (Oxford, 1887), III, 301 *sq.*, aduce ca argument câteva paralele interesante din Antichitate.

> Principe, nu le-ar păsa de binele principatului. De aceea, co-conducătorii trebuie să aibă grijă atât de binele Principelui, cât şi al principatului...

Comentatorul dezvoltă apoi argumentul. El evită o separare a principatului de Principe, demonstrând că oamenii care fuseseră acceptaţi drept co-conducători din partea Principelui au fost, de fapt, acceptaţi în acelaşi timp şi din partea principatului, întrucât binele Principelui era îndreptat spre binele principatului. Totuşi, comentatorul a considerat că această afirmaţie nu este valabilă dacă nu se adaugă o justificare. Căci, scrie el,

> doar cel care îl iubeşte pe principe în calitate de Principe îndrăgeşte principatul. Căci cel care are cârmuirea poate fi considerat în două feluri: fie în calitate de Principe, fie în calitate de simplu om. Dacă îl îndrăgeşti în calitate de Principe, atunci îndrăgeşti principatul şi, făcând bine unuia, faci binele celuilalt. Dar dacă îl îndrăgeşti pe Principe pentru că este cineva anume, nu îndrăgeşti neapărat şi principatul; iar atunci faci binele acelui cineva fără a obţine şi folosul principatului[181].

Diferenţa dintre teoria baronială şi teoria comentatorului *Politicii* lui Aristotel se observă uşor. Comentatorul a ajuns la o distincţie a celor două capacităţi ale conducătorului, Principele în calitate de Principe şi Principele ca persoană particulară, prin care calitatea de principe şi principatul au rămas concentrice. Baronii operau totuşi doar cu antiteza dintre principat şi Principe, care a făcut ca aceste două entităţi să fie „ex-centrice". Faptul că au separat Principele în calitate de Principe de principat sau Regele de Coroană în loc să separe doar persoana individuală de funcţia sa, *status regis*, a constituit punctul slab al doctrinei lor. Ceea ce ei erau pe cale de a despărţi era nu persoana de *status regis*, ci *status regis* de *status coronae*[182]. Şi, în această privinţă, au eşuat, deoarece au opus alternativ „persoana regelui" şi „Regele", Coroanei. Principala lor deficienţă a fost, poate, lipsa de claritate, iar distincţiile lor, oricât de folositoare ar fi fost în alte circumstanţe, nu erau tocmai

181. Vezi Toma din Aquino, *In Polit. Arist.*, §520, ed. Spiazzi, 182: „Faciunt autem comprincipes illos, qui sunt amici sui et principatus; quia si non essent amici utriusque, sed alterius, sicut principatus, non curarent de bono principis, sed principatus. Iterum, si non diligerent principatum, sed principem, non curarent de bono principatus. Oportet autem comprincipantes curare de bono principis et principatus [...]. Et est intelligendum circa id quod dictum est, quod assumit princeps sibi comprincipantes amicos sui et principatus, quod ratio principis sumitur a ratione principatus; et ideo bonum principis est in ordine ad principatus bonum: et ideo qui diligit principem secundum quod princeps est, diligit principatum. Sed ille qui principatur, duobus modis potest considerari: vel secundum quod princeps, vel secundum quod homo talis; et ideo potest aliquis diligere ipsum, vel secundum quod princeps, vel secundum quod talis homo. Si diligat ipsum secundum quod princeps, diligit principatum; et procurando bona unius, procurat bona alterius. Si diligat ipsum secundum quod talis vel talis, non oportet quod diligat principatum: et tune procurat secundum quod talis vel talis, non procurando de bono principatus".

182. Desigur, termenii *status regis*, *status coronae* sunt echivalenţi cu *bonus status regis*, *bonus status coronae* sau, în limbajul aristotelic, cu *bonum regis*, *bonum coronae*. Înţelesul este în linii mari prosperitatea şi utilitatea sferei publice; vezi Post, „Public Law", 47 *sq.*, şi, mai explicit, „Two Laws", în special 425 *sqq.*

aplicabile jurământului lor de credinţă: principiul lor, minimalizând importanţa fidelităţii personale, era echivalent cu o încălcare a autorităţii regelui în calitate de Rege. Baronii înşişi au considerat mai târziu acest lucru drept trădare şi l-au făcut pe cronicar să exclame: „Ce lucru ciudat! Priviţi cum membrele se despart ele însele de cap!"[183]. Eduard al II-lea a găsit sprijin în Parlament când, în 1322, a revocat ordonanţele baronilor, susţinând în mod corect distincţia dintre *status regni* şi *status coronae* – deşi aducea ambele entităţi, precum şi „puterea regală", înapoi la un numitor comun – şi tratându-le ca pe ceva ce privea întreaga *universitas*, faimoasa „comunitate a regatului"[184].

Desigur, distincţia dintre rege şi Coroană nu a încetat niciodată să existe, iar regii puteau fi cu uşurinţă acuzaţi de a fi „adus atingere Coroanei". Povestea lui Richard al II-lea şi acuzaţiile împotriva sa abundă de „crime împotriva Coroanei". Richard însuşi, în 1398, anul dinaintea detronării sale, a proclamat în extensia sa la Legea Trădării că orice tentativă împotriva persoanei fizice a regelui era o crimă de „înaltă trădare împotriva Coroanei"[185]. Invers, atunci când, un an mai târziu, acelaşi rege a fost acuzat de a fi pus în pericol „libertatea Coroanei Angliei", de a fi risipit proprietatea Coroanei şi de a fi dezmoştenit Coroana, el a fost de asemenea acuzat că a acţionat, în ocaziile respective, doar *ad sui nominis ostentationem et pompam et vanam gloriam*, „pentru etalarea personală, pompă şi glorie deşartă" – cu siguranţă, un efort din partea acuzatorilor săi de a defini persoana particulară a regelui ca distinctă de funcţia şi capacitatea sa oficială[186]. Dar lorzii care au făcut plângerea din 1388 au fost foarte atenţi să evite greşeala celor din 1308, căci, atunci când şi-au unit forţele, au exprimat o rezervă expresă în ceea ce priveşte „supunerea faţă de stăpânul nostru regele şi prerogativa Coroanei sale"[187].

Aşadar, s-a făcut în repetate rânduri o distincţie între domeniul regelui şi domeniul Coroanei. Dar încercarea de a exclude adeziunea faţă de regele individual de dragul adeziunii faţă de Coroana impersonală nu a fost repetată. În schimb, doctrina capacităţilor a câştigat teren cu regularitate, deşi lent. Un efort timpuriu în această direcţie a eşuat atunci când un consilier regal a pretins că Eduard I, în calitate de rege, avea „o altă calitate decât aceea pe care o deţinuse atunci când făcuse donaţia [în calitate de principe]"; căci beneficiarul, un conte, a replicat imediat: „El este

183. *Supra*, cap. V, n. 115.

184. Lodge şi Thornton, *Documents*, 128 *sq.*, nr. 4.

185. Lodge şi Thornton, *Documents*, 26, nr. 18.

186. *Ibid.*, 25, nr. 16, pentru obligaţia regelui de a păzi „les Libertees de sa dite Corone". Pentru libertatea propriu-zisă a Coroanei, vezi Statutul de *Praemunire*, din 1393 (*ibid.*, 312, nr. 23): „et ensy la Corone Dengleterre qad este si frank de tout temps [...] serroit submuys a Pape". În 1399, totuşi, regele însuşi a fost acuzat (cu aproape aceleaşi cuvinte folosite în *Praemunire*) că ar fi supus Coroana papei „quamvis Corona regni Angliae et Iura eiusdem Coronae [...] fuerint ab omni tempore retroacto adeo libera quo Dominus Summus Pontifex [...] [non] se intromittere debeat de eisdem"; *Rot. Parl.*, III, 419, §27; pentru alte acuzaţii privind Coroana, vezi *ibid.*, 417, §18; 419, §32; 420, §41. În general, vezi Hartung, „Die Krone", 16 *sqq.*

187. *Rot. Parl.*, III, 244, §13: „Sauvant toute foitz vostre ligeance envers nostre Seigneur le Roy et la Prerogative de sa Corone"; *cf.* Hartung, „Die Krone", 17, n. 2.

una şi aceeaşi persoană care era atunci când a făcut darul"[188]. Capacităţile au fost mai clar dezvoltate în cazul ducatului de Lancaster, pe care Henric al IV-lea a refuzat să-l alipească proprietăţilor Coroanei şi l-a păstrat ca posesiune particulară. Această acţiune, care a devenit o *cause célèbre* şi i-a determinat pe judecătorii din epoca lui Plowden să facă distincţiile cele mai rafinate privind cele două persoane ale regelui, i-a condus pe judecătorii regali să formuleze clar în 1405 diferenţa dintre lucrurile *que appertaine al Corone* şi cele aparţinând regelui *come auter person*[189], aceasta din urmă fiind o bună anticipare a ceea ce avea să fie numit în perioada Tudorilor „corpul natural" al regelui. Sub Henric al V-lea, Parlamentul a hotărât că regele putea să-şi înstrăineze proprietatea prin testament, dar nu putea să facă aceasta în cazul regatului[190] – o formulă veche, desigur, şi, de fapt, doar o reformulare a vechii clauze de inalienabilitate. Problema în sine fusese discutată pe larg de jurişti în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, în legătură cu Donaţia lui Constantin şi admisibilitatea cedării a jumătate de imperiu către papalitate ; fusese, de asemenea, discutată de juriştii englezi în legătură cu supunerea regatului de către regele Ioan faţă de Sfântul Scaun şi cu admisibilitatea acestei acţiuni[191]. În tribunale au apărut cazuri în care acţiunile personale ale regelui sau acţiuni prin prerogativa sa intrau în conflict cu interesele Coroanei şi, prin urmare, cu cele ale comunităţii regatului[192]. Şi, sub Henric al VII-lea, juriştii au recunoscut că regele putea fi deposedat de proprietăţile sale în numele Coroanei[193].

O deplasare de un interes excepţional în sensul distincţiei între capacităţile regelui a fost acel *De facto Act* din 1495, în timpul domniei lui Henric al VII-lea. Atunci când, în cursul luptelor dinastice dintre York şi Lancaster, regele Henric al VI-lea a reuşit să recucerească puterea regală, chiar dacă numai pentru şase luni, regele Eduard al IV-lea a fost considerat un uzurpator şi a fost menţionat în mod consecvent în curţile de judecată şi în alte părţi ca *nuper de facto rex Angliae*, „fostul rege *de facto* al Angliei". Invers, după întoarcerea lui Eduard, lancasterianul Henric al VI-lea a apărut drept uzurpator şi rege *de facto* în contradicţie cu regele „yorkist" *de jure*[194]. Este semnificativ şi faptul că tribunalele din acea perioadă vorbeau despre

188. Pollock şi Maitland, *History*, I, 524 ; Davies, *Baronial Opposition*, 23, n. 4.
189. Chrimes, *Ideas*, 35, n. 2, şi 352, nr. 11.
190. K. Pickthorn, *Early Tudor Government : Henry VII* (Cambridge, 1934), 140, n. 1.
191. Laehr, *Konstantinische Schenkung*, 98 *sqq.*, 128 *sqq.* şi *passim*, al cărui material, totuşi, ar putea fi extins considerabil ; vezi, *e.g.*, Nardi, „La Donatio Constantini e Dante", *Studi Danteschi*, XXVI (1942), 47-95 ; Ullmann, *Mediaeval Papalism*, 107 *sqq.*, 163 *sqq.*, Schramm, *English Coronation*, 197 *sqq.* ; pentru Wiclif şi Anglia, vezi de asemenea Laehr, „Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters", *QF*, XXIII (1931-1932), 140 *sqq.*, 146.
192. Plucknett, „Lancastrian Constitution", 175 *sqq.*, pentru cazul abatelui de Waltham ; Pickthorn, *Henry VII*, 159 ; *supra*, cap. IV, n. 253.
193. Pickthorn, *Henry VII*, 157 *sq.*
194. *Year Books of Edward IV : 10 Edward IV and 49 Henry VI, A.D. 1470*, ed. N. Neilson (Selden Society, XLVII, Londra, 1931), 115, 117, 118, 126 şi *passim*, pentru titlul, uneori (p. 168) redus la *nuper rex* ; vezi şi introducerea, xii *sq.*, xiv, xxix. Pentru o altă distincţie

„decesul regelui" nu în sensul morţii acestuia, ci al plecării sale de la putere, indicând prin urmare, exact cum relata Plowden mai târziu, „o Separare a celor două Corpuri prin care Corpul politic este transmis de la Corpul natural, acum mort sau îndepărtat de la Demnitatea regală, către un alt Corp natural"[195]. Scopul acestui *De facto Act* era să şteargă toate consecinţele potenţial neplăcute ale războaielor civile. Actul admitea că nici un supus „nu trebuia să piardă sau să fie lipsit de ceva pentru că şi-a făcut datoria adevărată şi slujba datorată", ducându-se fie la unul dintre anti-regi, fie la celălalt. Mai precis, adeziunea loială la „corpul politic" sau la „rege în calitate de Rege" nu putea duce la o acuzaţie de trădare chiar dacă „Regele şi stăpânul acestui pământ în momentul de faţă", căruia un supus i se alăturase, servindu-l, a fost mai târziu învins sau lipsit în vreun fel de Coroană[196]. Actul a recunoscut astfel, retrospectiv, coexistenţa trecută a doi anti-regi sau, se poate spune, a două „Corpuri naturale", dar existenţa unei singure Coroane, a unui singur „Corp politic", iar adeziunea la acesta nu putea fi cu nici un chip pedepsită, chiar dacă supusul ar fi ales „întruparea greşită", adică pe regele care fusese învins. Era, cu siguranţă, un principiu mai înţelept decât măcelul obişnuit al partizanilor grupării învinse, un principiu pentru care ar fi putut fi găsite precedente în istoria papalităţii cu un secol în urmă, atunci când doi sau chiar trei anti-papi se excomunicau reciproc, precum şi pe partizanii oponentului[197].

(*le Roy que fuit* şi *Le Roy que ore est*), vezi un caz dintr-un Anuar din 1465 (scoaterea în afara legii a lui John Paston), în Lodge şi Thornton, *Documents*, 37, nr. 29.

195. *Year Books of Edward IV* (*supra*, n. 194), 114 : *en temps lautre roy* a fost făcută o plângere, dar *fuit mys saunz iour par demys le roy*, spunea Littleton ; vezi şi 115, 119, 135 *sq.*, 146, 168 ; vezi şi Lodge şi Thornton, *Documents*, 37, şi *supra*, cap. I, n. 13. Faptul că „moartea" regelui era înlocuită cu „decesul" regelui pare ţină de secolul al XV-lea. Se pare că regele de la începutul secolului al XIV-lea încă murea ; vezi, *e.g.*, *Year Books, 1 and 2 Edward II*, Y.B. Ser. I (Selden Society, XVII, Londra, 1903), 5, 10, 17, 98 : *le Roy morust*. În 1388, totuşi, se spune că o plângere ar fi fost amânată *par demys le Roy* (sc. Eduard al III-lea) : *cf. Year Books of Richard II, 12 Rich. II, A.D. 1388-1389* (Ames Foundation, Cambridge, Mass., 1914), VI, 98.

196. *Statutes of the Realm*, II, 568, unde se spune că ar fi iraţional „ca aşa-zişii supuşi care merg cu suveranul lor la război, fiind alături de el sau aflându-se în alte locuri la porunca lui", să fie dezonoraţi. Actul avea antecedente, întrucât imediat după urcarea pe tron a lui Henric Tudor, care era el însuşi o persoană în afara legii, o instanţă a decis *eo facto* ca Henric „prist sur luy le Roial dignite estre roy, tout ce fuit void" şi că nu era nevoie de vreun act special pentru a-i anula condamnarea ; vezi Chrimes, *Ideas*, 51 şi 378 *sq.* ; *supra*, cap. I, n. 9, pentru ideea că „trupul politic" şterge orice deficienţe ale regelui. *Cf.* Pickthorn, *Henry VII*, 151 *sqq.* ; Holdsworth, *History of English Law*, III, 468, n. 5, şi IV, 500.

197. Potrivit lui Johannes Andreae, *Glos.ord.*, la c. un., *Clement.*, II, 9, *v. reges*, papa Inocenţiu al III-lea (în contextul disputei pentru imperiu din 1198) se pare că a decis „quod inconcussa consuetudo imperii [...] hoc habet, quod duobus electis in discordia, uterque administrat ut rex et omnem imperii iurisdictionem exercet : quod, declarat ibi Papa, locum habere donec : per Papam alterius electio fuerit approbata ; aut reprobata". *Cf.* Hugelmann, „Kaiserweihe", 27 ; Kempf, *Innocenz III.*, 125, n. 49. Coexistenţa a doi regi *de facto* este acceptată deschis în acest caz, în timp ce găsirea unui rege *de iure* este lăsată pe seama papei.

Coroana ca *minor*

Coroana, este adevărat, putea fi cu greu separată de rege în calitate de Rege. În ciuda acestei inseparabilităţi, ea nu era chiar identică cu Regele. Era în continuare posibil, de exemplu, să se personifice Coroana care, fiind ceva ce îi cuprindea pe toţi, reprezenta în multe privinţe întregul corp politic şi, în consecinţă, a devenit posibil şi să i se atribuie regelui în calitate de Rege o funcţie clară şi un rol moderat în ceea ce priveşte Coroana.

Printre numeroasele acuzaţii aduse în mod repetat lui Richard al II-lea era şi aceea că acţionase „spre paguba poporului şi pentru dezmoştenirea Coroanei Angliei"[198]. Dezmoştenirea, desigur, era o noţiune aplicabilă doar unei persoane, naturale sau corporative. Acuzaţia nu era o noutate. Henric al III-lea o pusese deja în aplicare atunci când l-a învinovăţit pe fiul său Eduard că a dezmoştenit Coroana prin înstrăinarea insulei Oléron; Eduard I însuşi a folosit-o ori de câte ori a fost convenabil pentru scopurile lui; iar în timpul luptelor pentru Coroană din vremea domniei lui Eduard al II-lea, baronii i-au reproşat nu o singură dată regelui că ar fi acţionat „spre dezmoştenirea Coroanei"[199].

Metafora însăşi, care nu însemna altceva decât „deposedare", merită atenţia noastră. Provenea, în mod evident, din Legea Moştenirii, unde însemna că cineva era lipsit, dintr-un motiv sau altul, de drepturile sale legale ca moştenitor al unei anumite posesiuni[200]. Ne-am putea, de asemenea, aduce aminte că Legea Moştenirii era strâns legată de perpetuitatea şi transmiterea continuă a Coroanei: la fel cum *dominium* trecea de la tată la fiu fără întrerupere, tot astfel Coroana trecea fără vreo

198. În 1386, Parlamentul s-a plâns de concesiunile regale „en desheritison de la Corone" (*Rot. Parl.*, III, 216); şi din nou în 1388 (III, 23, Art. V); în 1393, Statutul de *Praemunire* reclamă că pretenţiile papale erau „en overte desheritance de la dite corone et destruccion de regalie nostre dit seigneur le Roi" (Lodge şi Thornton, *Documents*, 312); în 1399, regele a fost acuzat că ar fi acţionat „in magnum preiudicium Populi et exheredacionem Corone Regni" (*Rot. Parl.*, III, 420, §41); Hartung, „Die Krone", 16 *sqq.*

199. Pentru Oléron, vezi Rymer, *Foedera*, I, 1, 374: „[...] posset [...] exhereditationis periculum imminere". *Cf.* Hartung, „Die Krone", 10. Pentru Eduard I, vezi, *e.g.*, scrisoarea lui către papa Nicolae al IV-lea (Rymer, I, 2, 740), în care regele declara că ar evita „exheredationem nostram quae statum coronae nostrae contingit". Pentru Eduard al II-lea, vezi Declaraţia din 1308 (Lodge şi Thornton, 11), în care baronii se plângeau că Gaveston *coronam exheredavit*; în Ordonanţele din 1311 (§23), ei afirmă că Doamna de Vescy a exercitat o influenţă „a damage et deshonour du roi et apert desheriteson de la corone" (de asemenea §20, cu referire la Gaveston; *Statutes of the Realm*, I, 162), după ce, în Articolele lor din 1310, baronii l-au acuzat pe rege de „desheritaunce et deshonour de vous et de vostre roial poer, et desheritaunce et vostre corone"; *Annales Londinienses* (*Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, vol. I), 168. *Cf.* Hartung, „Die Krone", 12 *sqq.*, care a citat practic toate referinţele menţionate aici.

200. Desigur, Bracton a discutat aspectele juridice ale lui *exhereditatio*; vezi, *e.g.*, fol. 80 *sq.*, Woodbine, II, 233 *sq.* Pentru anumite particularităţi ale Legii Engleze a Moştenirii, în comparaţie cu dreptul roman şi canonic, vezi Güterbock, *Bracton*, 125 *sqq.*; Holdsworth, *History of English Law*, III, 74 *sq.* Nu este problema care ne interesează aici.

întrerupere la noul rege[201]. Desigur, fiind ceva care îi privea pe toţi, Coroana nu era o moştenire privată, ci una publică: „Regii sunt moştenitori, nu ai regilor, ci ai regatelor", după cum se exprimase un autor tudorian, iar constituţionaliştii francezi precum Terre Rouge aveau grijă să precizeze că moştenitorul Coroanei nu era, la drept vorbind, moştenitorul predecesorului său, căci el era moştenitor doar în ce priveşte administrarea lucrurilor care nu îi aparţineau, întrucât erau publice[202]. Aşadar, crima de a dezmoşteni Coroana nu era doar o chestiune de deposedare obişnuită; însemna, în limbajul juridic, deposedarea unui minor.

O lege a împăraţilor Diocleţian şi Maximian afirmase că *respublica* era obişnuită să îşi aplice sieşi drepturile minorilor şi, prin urmare, putea să solicite remediul „reinstaurării în vechea poziţie legală" (*restitutio in integrum*); iar glosatorii au explicat că, în această privinţă, comunitatea politică şi Biserica se aflau pe acelaşi plan[203]. Totuşi, juristul roman Labeo, care a scris în perioada lui Augustus, a afirmat că un anumit edict era aplicabil „nebunilor, copiilor şi oraşelor"[204]. Această *tertium comparationis* a formulei aparent ciudate de mai sus însemna că toţi trei erau incapabili să-şi administreze propriile afaceri altfel decât prin intermediul unui custode, care trebuia să fie sănătos la minte, adult şi persoană naturală. Atunci când, în cursul secolului al XIII-lea, au fost elaborate doctrinele corporative, noţiunea de „oraş", *civitas*, a fost în mod logic transferată către oricare *universitas* sau orice trup corporativ şi a devenit o exprimare standard aceea că o *universitas* era mereu un copil şi sub vârsta legală, întrucât avea nevoie de un custode. În acest sens, canoniştii au elaborat o doctrină detaliată conform căreia episcopul figura drept tutore sau custode al bisericii sale, iar Biserica – fiind echivalată cu *respublica* – era, de asemenea, minoră[205]. Prin urmare, trupul corporativ, care era mereu sub vârsta

201. *Supra*, nn. 53 *sqq.*

202. McIlwain, *Political Thought*, 382, n. 4, citându-l pe Adam Blackwood. Aceeaşi idee (*i.e.*, natura publică, şi nu privată, a regalităţii moştenite) a fost exprimată de Fortescue; *cf.* Chrimes, *Ideas*, 10 *sqq.* Pentru Franţa, unde problema a fost adesea discutată în contextul Legii Salice, vezi Church, *Constitutional Thought*, 28 *sq.*; de asemenea, Lemaire, *Lois fondamentales*, 55 *sqq.*; J.M. Potter, „The Development and Significance of the Salic Law of the French", *EHR*, LII (1937), 235-253.

203. *C.* 2, 54, 4: „Res publica minorum iure uti solet ideoque auxilium restitutionis implorare potest". Vezi *Glos.ord.* pentru această lege, *v. solet*: „Sicut enim minores sunt sub curatoribus, sic et respublica sub administratoribus [...] sic et in ecclesia cum reipublicae parificetur". La fel, Hostiensis, *Summa aurea*, la X 1, 41, n. 4, col. 414 (citându-l pe Guilelmus Naso, un decretalist timpuriu, care scria în jurul anului 1234): „ecclesia fungitur iure minoris, nam comparatur reipublicae". Aceasta, desigur, era şi sursa predicii parlamentare a lui John Russel, episcop de Lincoln, în 1483, care a subliniat în mod repetat că *res publica fungitur iure minoris* atunci când descria „corpul politic sau mistic" al Angliei. Vezi Chrimes, *Const.Ideas*, 180 (n. 1) şi 187; *cf. supra*, cap. V, nn. 93 *sq.* Tema corporativă trebuie să fi fost destul de populară, întrucât predicatorul la următorul Parlament (primul convocat sub Henric al VII-lea, în 1485) a discutat în predica lui povestea lui Menenius Agrippa; *cf. Rot.Parl.*, VI, 267.

204. *D.* 4, 6, 22, 2: „Quod edictum etiam ad furiosos et infantes et civitates pertinere Labeo, ait". *Cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 99, n. 223, şi 157, n. 102.

205. Gierke, *Gen.R.*, III, 332, n. 274, şi *supra*, n. 203.

legală, se bucura de toate privilegiile unei persoane minore: nici o prescripţie nu putea fi aplicată unui minor; proprietatea şi averea minorului nu puteau fi înstrăinate sau micşorate de către tutore sau de către oricare altă persoană; iar tutorele era responsabil de păstrarea neştirbită a proprietăţii minorului, care, fiind „inalienabilă", era protejată în mod special împotriva oricărei acţiuni frauduloase şi rău intenţionate de către *in integrum restitutio*, restituirea unui lucru în fosta sa condiţie sau întoarcerea întregii proprietăţi pierdute la starea ei iniţială. Dificultăţile izvorâte din această doctrină, atunci când, de exemplu, juriştii argumentau amuzant că Biserica era o *sponsa* şi deci nu putea fi minoră, nu aveau nici o importanţă[206]. Se recunoştea de asemenea că relaţia dintre un episcop şi biserica sa era diferită în anumite privinţe de aceea dintre un tutore şi pupilul său întrucât, de exemplu, episcopul – sau demnitatea episcopală – era un tutore perpetuu şi se bucura de uzufructul proprietăţii pupilului său în mod perpetuu, în timp ce funcţia obişnuită a unui tutore era limitată ca timp (până când minorul ajungea la majorat) şi excludea uzufructul[207]. Toate acestea însă nu puteau să împiedice acceptarea generală a regulii că o persoană juridică sau o corporaţie se bucura de privilegiile unui minor, fiind tratată ca atare.

Aceste principii erau locuri comune în Anglia, precum şi în alte părţi. Bracton a tratat problema cu multă abilitate:

> Întrucât Biserica se află în poziţia unui minor, ea obţine şi păstrează [proprietatea] prin intermediul rectorului, precum un minor prin intermediul tutorelui. Şi deşi rectorul poate să moară, dreptul bisericii nu este anulat... cum nici al minorului nu este anulat dacă tutorele său moare[208].

„Avem aici", spune Maitland, „o persoană juridică, biserica, având o persoană naturală drept tutore, un protector şi un judecător cu dreptul de a verifica actele administrative ale tutorelui pentru anumite lucruri pe care rectorul nu le poate face fără consimţământul protectorului şi al judecătorului"[209]. Demn de notat este un caz din 1294 – ajuns în faţa curţii de judecată la o dată mult mai târzie, în primul an al domniei lui Eduard al II-lea –, întrucât aici legătura cu dezmoştenirea devine evidentă. Tribunalul a argumentat că

> o biserică, fiind mereu sub vârsta legală, ocupă poziţia unui minor şi nu este în acord cu legea ca persoane minore să fie dezmoştenite din cauza neglijenţei tutorilor lor sau

206. Gierke, *ibid.*, n. 272; de asemenea, Hostiensis, *Summa aurea*, col. 414 (*supra*, n. 203).
207. Gierke, *ibid.*, 256, n. 40, face referire în primul rând la *Glos.ord.*, la c. 3, C. 5, q. 3, *v. quia episcopus*: „Nulla est enim comparatio inter tutores et la praelatos, quia tutor est temporalis, praelatus est perpetuus; tutor non utitur bonis pupilli, sicut praelatus bonis ecclesiae; tutela est onus, sed praelatura est honor etc.".
208. Bracton, fol. 226b, Woodbine, III, 177: „Et cum ecclesia fungatur vice minoris, acquiritur per rectorem et retinet per eundem, sicut minor per tutorem. [...] et quamvis moriatur rector, non tamen cadit ecclesia a seisina sua de aliquo, de quo rector seisitus moritur, nomine ecclesiae suae, non magis quam minor si custos suus moriatur et pervenerit in alterius custodiam: et per hoc non mutator status minoris".
209. Pollock şi Maitland, *History*, I, 504; *cf.* 503, n. 2.

să fie împiedicate dacă ar dori să vorbească despre acele lucruri care, prin intermediul tutorilor, au fost întreprinse pentru dezmoştenirea lor, a celor care sunt sub vârsta legală[210].

Cu alte cuvinte, neglijenţa unui tutore nu putea duce la dezmoştenirea celui aflat sub tutelă, iar neglijenţa rectorului unei biserici nu putea duce la dezmoştenirea bisericii sale. Din contră, minorul (adică biserica) are dreptul de a vorbi în curtea de judecată a regelui pentru a obţine anularea dezmoştenirii.

La acea dată însă, doctrina privind minoratul etern al Bisericii şi al *respublica* fusese transferată Coroanei : era unită cu ideea complexă a inalienabilităţii drepturilor Coroanei sau proprietăţii acesteia şi cu formula *Nullum tempus currit contra regem*. În ultimul deceniu al secolului al XIII-lea au apărut în instanţă cazuri în care era discutată „dezmoştenirea Coroanei"[211] ; şi, puţin mai târziu, termenii folosiţi pentru minoratul corporaţiilor, tipici în procedura romano-canonică, îi găsim utilizaţi în cazul regelui şi al Coroanei. Acest lucru era valabil în special în cazurile de *Quare impedit*, în care Coroana pretindea dreptul de a numi ocupantul unei poziţii ecleziastice vacante. În cazul *Regele* v. *Latimer* (10 Edward II), darea de seamă oficială spune următoarele :

> [Regele] a prezentat numitei biserici pe numitul funcţionar Robert prin dreptul Coroanei sale, care este întotdeauna, ca să spunem astfel, de vârsta unui minor şi împotriva căreia, în acest caz, timpul nu are vreo putere...[212]

În acelaşi an, judecătorul Scrope de la Curtea Plângerilor Comune a argumentat, în *Regele* v. *Priorul de Worksop*, că titlul asupra unei biserici deriva de la regele Ioan, străbunicul regelui în funcţie,

---

210. *Placitorum abbreviatio*, 304 (Norfolk), 1 Edward II : „Set quia ecclesia que semper est infra etatem, fungitur vice minoris, nec est iuri consonum quod infra etatem existentes per negligentiam custodum suorum exhereditacionem paciantur, seu ab accione repellantur, si loqui voluerint de hiis que per custodes suos ad ipsorum infra etatem exhereditacionem minus rite facta fuerunt, quin potius ad ipsam revocandam audiantur in curia Regis et ad hoc admittantur ex consilio curiae, dictum est predicto Adam etc." *Cf*. *Year Books*, 22 *Edward I* (Londra, 1873, Rolls Series), 33 : „le Eglise est deinz age" ; vezi Pollock şi Maitland, *History*, I, 503, n. 2. Vezi, de asemenea, *Year Books, 10 Edward II*, 1316-1317. Y.B. Ser., XXI (Selden Society, LIV, 1935), 197 : [Serjeant Toudeby] „[...] kar ele [seint Eglise] doit de resoun estre deinz age touz jurs en mayn de gardeyne". Tutorele Bisericii universale era, desigur, papa. Vezi, *e.g.*, Baldus, la *D.*, 4, 4, 39, n. 45, fol. 234v : „Ecclesia sine papa nihil agit, ideo oportet [quod] per alium regatur, sicut et regitur minor".

211. *Select Cases in the King's Council*, pp. lixf.

212. *Year Books, 10 Edward II*, 1316-1317, 46 (Dosarul cazului) : „J(ohannes) Rex ad predictam ecclesiam presentavit predictum Robertum clericum suum ut de iure corone sue que semper est quasi minoris etatis et cui in casu nullum tempus currit etc.". Acest caz se găseşte şi în *Placitorum abbreviatio*, 339 (15 Eduard al II-lea), la care se referă Pollock şi Maitland, *History*, I, 525, n. 2. Pentru documentul *Quare impedit*, vezi Holdsworth, *History of English Law*, III, 661, nr. ii.

> iar noi am spus cum a obţinut el acest drept de a o reprezenta ca drept al Coroanei sale şi nici un drept nu poate avea mai multă greutate împotriva stăpânului nostru regele decât dreptul Coroanei sale, căci este mereu minoră şi nu îl poate pierde în instanţă...[213]

Totuşi, judecătorul Scrope nu a fost mereu consecvent în argumentele sale, căci în cazul *Latimer*, unde darea de seamă oficială vorbea în mod clar despre minoratul *Coroanei*, Scrope a spus:

> Iar regele a vorbit, de asemenea, despre dreptul Coroanei sale, având în vedere că, în baza unui asemenea drept, timpul nu are nici o putere împotriva regelui, întrucât *el* [regele] este mereu minor, prin urmare, noi cerem judecată pentru stăpânul nostru regele...[214]

Aici, precum şi cu alte ocazii, diferenţa dintre Coroană şi rege se estompează: judecătorii, poate induşi în eroare de formula fiscală „Timpul nu are nici o putere împotriva regelui", au atribuit în mod greşit calitatea de minor regelui, deşi ei aveau în vedere, în mod evident, Coroana. Această lipsă de precizie a fost observată chiar de judecători; fiindcă, atunci când, în cazul *Priorului de Worksop*, judecătorul Scrope a avut o scăpare şi a vorbit despre minoratul *regelui*, sergentul Toudeby a intervenit cu o remarcă epigramatică, demnă de reţinut: „Regele este doar tutorele Coroanei"[215]. Această percepţie corectă a problemei nu l-a împiedicat totuşi pe Toudeby, la o înfăţişare ulterioară a cazului, să cadă în aceeaşi capcană şi să vorbească în acelaşi fel despre *rege* „care este mereu minor şi împotriva căruia timpul nu are nici o putere". Iar Judecătorul Suprem al Curţii Plângerilor Comune, Bereford, a intervenit: „Dacă regele ar fi mereu minor, nici o faptă de-a sa nu i-ar impune vreo obligaţie, conform cu ce spui dumneata; însă opusul este adevărat..."[216].

---

213. *Ibid.*, 74: „[...] et avoms dit coment y fut seisi de cel avouson cum du dreit de sa Coroune. ou nul dreit sur dreit de sa Coroune ne pust a nostre seignur le Roi qe touz jurs est deinz age et ne put perdre en curt".
214. *Ibid.*, 45: „[...] et le Roy ad parlé du dreit et de sa Coroune. ou nul temps de teu dreit encurt au Roi pur ceo q'il est toz jurs deynz age". Vezi şi judecătorul Scrope (*ibid.*, 75): „[...] et le Roy est touz jours deinz age issint qe encountre ly nul temps ne court quaunt a maintener l'estat de sa Coroune [...]".
215. *Ibid.*, 74: „le Roy n'est qe gardein de la Coroune". Juriştii spuneau în mod aproape proverbial: „Rex debet esse *tutor regni*, non depopulator nec dilapidator". Vezi, *e.g.*, Baldus, la decretala lui Honorius al III-lea (c. 33 X 2, 24), *Decretales*, fol. 261. În alte privinţe, regele era „Protectorul suprem" (*Soverein Patroun*) al tuturor bisericilor din ţara sa; *Year Books*, *17 Edward III* (Rolls Series, 1901), pp. l-lii şi 538, nr. 396.
216. *Ibid.*, 198, pentru Bereford: „Si le Roi fut tut tenps deinz age, nul fet q'il fet li liereit a vostre dit. *cuius contrarium est verum etc.*" Vezi şi *Year Books*, *5 Edward II, 1311*, Y.B. Ser. x (Selden Society, LXIII, 1944), 167, unde Toudeby afirmă, în acelaşi mod, că „regele este întotdeauna major etc. şi în diferite locuri el îşi poate schimba titlul la aceeaşi proprietate". Uneori, Bereford opina că „le roy est sur la ley", iar Toudeby era de acord cu el în această privinţă („et pur ceo est il [regele] sanz piere et passe tote la ley"); *cf. Year Books, 8 Edward II, 1314-1315*, Y.B. Ser. XVII (Selden Society, XLI, 1924), 74-75. G.O. Sayles, *Select Cases in the Court of King's Bench under Edward I* (Selden Society, LVIII, 1939), III, xliii *sq.*, a subliniat cât de dificil era pentru juriştii englezi să distingă între capacităţile regelui.

Disputa juriştilor face lumină asupra multor detalii. Aflăm, astfel, că această Coroană, asemenea unei biserici, era tratată ca o corporaţie şi în această privinţă *corona* era coordonată cu *ecclesia*; căci un minorat perpetuu exprimă un caracter corporativ lipsit de ambiguităţi[217]. Mai mult, aflăm că judecătorii atribuiseră, prin implicaţie, dar în mod greşit, un caracter corporativ şi regelui, atunci când declaraseră că el, regele, era mereu minor. Judecătorul Bereford şi-a exprimat în mod corect dezacordul faţă de această afirmaţie: acţiunile unui minor aveau o valabilitate limitată sau chiar nici una. De fapt, cesiunile făcute de un rege în timpul minoratului său aveau nevoie de o nouă confirmare atunci când acesta devenea major. Acest lucru fusese valabil sub Henric al III-lea şi era încă valabil sub Henric al VI-lea, deşi, între timp, în cursul minoratului lui Eduard al III-lea, unii „pairi şi înţelepţi ai regatului" afirmaseră că minoratul regelui nu anula darurile Regelui[218]. Această opinie, desigur, era un pas în direcţia principiilor juridice mai concise şi mai pertinent raţionalizate ale juriştilor tudorieni, care susţineau că regele în calitate de Rege şi de corp politic nu era niciodată minor, bolnav sau senil. Astfel, din aceleaşi premise corporative, puteau să apară două opinii diametral opuse: un rege *mereu* minor faţă de un rege care nu era *niciodată* minor. În fiecare caz, desigur, intenţia era de a sublinia poziţia excepţională a regelui şi drepturile sale, adică perpetuitatea pe care o împărţea cu Coroana. Dar, în timp ce juriştii tudorieni au ajuns, mai mult sau mai puţin, la o fuziune a Regelui corp politic cu perfecţiunile Coroanei – Bacon vorbeşte despre „corpul politic al Coroanei", deşi continuă: „Ca regele în drept să nu fie considerat niciodată minor"[219] –, predecesorii lor medievali au ajuns la o confuzie între capacităţile încă nedivizate ale regelui şi o Coroană corporativă. Argumentele judecătorilor din jurul anului 1300 par nefiresc de ilogice atunci când ne gândim la argumentul sergentului Toudeby care, în deplin acord cu învăţăturile canoniştilor şi legiştilor, afirma că „regele era doar tutorele Coroanei"[220]. Căci pentru minorul perpetuu, Coroana, era nevoie de un adult perpetuu în calitate de tutore, un rege care, întocmai precum Coroana, nu murea niciodată, nu era niciodată minor, bolnav sau senil. În această privinţă, în fine, judecătorul Bereford avea perfectă dreptate atunci când afirma că, dacă *regele* era un minor perpetuu, el, regele, nu putea fi considerat responsabil pentru ceea ce făcea, ceea ce era, desigur, contrar realităţii. Mai presus de toate însă, teoria minoratului a fost învinsă de obligaţiile regelui ca „tutore al Coroanei", întrucât un tutore trebuia, prin definiţie, să fie major.

Este destul de evident că judecătorilor din jurul anului 1300 le-a fost extrem de dificil să coordoneze cu funcţia şi persoana regelui teoria relativ nouă privind minoratul perpetuu al unei corporaţii, pe care au transferat-o cu nonşalanţă de la *respublica* şi Biserică asupra Coroanei. Deşi cel mai probabil nu s-ar fi aventurat

217. Maitland, *Sel. Ess.*, 106.
218. Holdsworth, *History of English Law*, III, 464.
219. Bacon, *Post-nati*, 668; *supra*, cap. I, n. 9.
220. Vezi *supra*, n. 215; de asemenea, pentru rege ca administrator al fiscului, *supra*, cap. IV, n. 310.

niciodată să susţină că un episcop era „întotdeauna minor", întrucât era uşor să se facă distincţia între episcop şi episcopie, noţiunea nedefinită şi difuză de „Coroană", care coincidea în atâtea privinţe cu puterea şi demnitatea regelui, i-a dus pe drumuri greşite. Judecătorii din timpul domniei lui Eduard al II-lea au ajuns astfel la o confuzie similară cu cea a baronilor de la 1308, care despărţiseră Coroana-copil de tutorele ei adult, când intenţionaseră de fapt să separe un individ de tutela pe care o exercita. Judecătorii au greşit cu siguranţă atunci când au aplicat teoria minoratului corporativ la Coroană, care era ea însăşi un corp compozit, cuprinzându-i pe rege în calitate de cap şi pe lorzii spirituali şi seculari în calitate de membre. Totuşi, făcând această confuzie între rege şi Coroană şi atribuindu-i acum regelui, chiar dacă doar din greşeală, caracterul corporativ al unui minor perpetuu, aceşti jurişti erau pe punctul de a crea o corporaţie individuală autentică: regele minor. Dacă ar fi continuat în această manieră ilogică, ar fi trebuit să ajungă la crearea unui alt rege care să fie tutorele acestui fictiv rege minor şi tot aşa, într-un regres veşnic. Raţiunea, totuşi, a triumfat: instanţa a arătat că regele era „doar tutorele Coroanei", iar întregul argument privind minoratul Coroanei a dispărut curând din discuţiile juridice. În orice caz, observăm cât de uşor se putea ajunge la concluzia că regele era el însuşi o corporaţie. Într-adevăr, „corporaţia Coroanei era cu totul diferită de alte corporaţii în cadrul regatului"[221].

În acest punct, ar trebui probabil să ne aducem aminte de ideea continuităţii dinastice, implicând conferirea ereditară a Coroanei şi, prin urmare, tutela ereditară a dinastiei asupra Coroanei. Acest punct de vedere dinastic a fost menţionat întâmplător de Eduard al II-lea atunci când, la puţin timp după urcarea pe tron şi înainte de încoronarea sa, i-a scris unui cardinal:

> Întrucât noi cârmuim în regatul ereditar al Angliei, un lucru ar trebui cântărit mai presus de toate cu multă luare-aminte, cum... drepturile... Coroanei noastre şi demnitatea regală trebuie prezervate fără nici o scădere[222].

Cu alte cuvinte, prin exponentul ei individual aflat în fruntea regatului, dinastia era tutorele perpetuu al Coroanei perpetue sau, mai corect, capul perpetuu al unui corp de tutori ale cărui membre erau atunci pairii. Nu a trecut neobservat faptul că, prin această continuitate, dinastia se deosebea de alţi capi de corporaţii, a căror funcţie nu era ereditară. Nimeni în afară de rege nu avea dreptul să vorbească despre puterea regală şi domeniul regal „şi *moştenitorii* săi"[223]. În cazul unui trup corporativ normal, totuşi, s-a ajuns să se folosească precaut cuvântul „moştenitori", iar până

221. Bacon, *Post-nati*, 667.

222. Rymer, *Foedera*, II, 2, 21 *sq.*; Richardson, „Coronation Oath", 62, n. 91.

223. Vezi, *e.g.*, Statutul de la York; Lodge şi Thornton, *Documents*, 129, nr. 4. Invers, predecesorii regelui erau numiţi „strămoşii" acestuia; vezi, *e.g.*, Sayles, *Select Cases* (Selden Society, LVII, 1939), II, p. lxi, n. 1: „Fapta regelui sau a strămoşilor săi nu trebuie judecată fără a-l consulta pe acesta". Vezi şi *Year Books, 17 Edward III* (ed. Pike; Rolls Series, 1901), Introd., pp. l-li, privind dreptul de a numi parohi pentru bisericile fondate de „strămoşii regelui".

în secolul al XIV-lea juriştii au înlocuit în mod corect cuvântul „moştenitori" cu „succesori"[224], o distincţie care mai târziu i-a oferit lui Bacon o bună ocazie de a nega cu totul aplicabilitatea paralelelor ecleziastico-corporative la Coroană.

> Căci nimeni nu poate să-mi arate mie în toate corporaţiile din Anglia, de orice fel ar fi, fie că sunt formate dintr-o singură persoană ori mai multe, sau că sunt temporale ori ecleziastice, pe cineva care să ia pentru el şi moştenitorii săi, ci pentru el şi succesorii săi... Căci regele ia asupra lui şi a moştenitorilor săi în maniera unui corp natural, iar cuvântul „succesor" este de prisos: şi unde este folosit, este mereu pus, cum se cuvine, după cuvântul „moştenitori": regele, moştenitorii şi succesorii săi[225].

Amalgamarea continuităţii dinastice a corpului natural cu perpetuitatea Coroanei în calitate de corp politic în persoana regelui în funcţie a fost, într-adevăr, responsabilă pentru multe ambiguităţi şi inconsecvenţe din teoria politică a Angliei Evului Mediu târziu.

Pentru a rezuma, ne găsim într-o încrengătură de curente ale gândirii politice care se intersectează, se întrepătrund şi uneori sunt contradictorii, toate părând să conveargă spre noţiunea de Coroană. Coroana era deţinătoarea proprietăţii fiscale inalienabile; Coroana apăra drepturile inalienabile „care îi priveau pe toţi", iar disputele juridice decurgând de aici, precum şi cazurile şi acţiunile penale în care erau implicate instanţele creştine erau tratate, invariabil, ca pricini ale Coroanei. Coroana, ca întrupare a tuturor drepturilor suverane – în cadrul regatului şi în afara lui – ale întregului corp politic, era superioară *tuturor* membrilor individuali ai acestuia, inclusiv regelui, deşi nu era separată de ei. În multe privinţe, Coroana coincidea cu regele în calitate de cap al corpului politic şi cu siguranţă coincidea cu el din punct de vedere dinastic, întrucât Coroana era conferită regelui prin drept ereditar. În acelaşi timp însă, Coroana apărea şi ca un corp compozit, un agregat format din rege şi cei responsabili de păstrarea drepturilor inalienabile ale Coroanei şi ale regatului. Ca minor perpetuu, Coroana însăşi avea un caracter corporativ – cu regele drept tutore, deşi nu cu regele singur, ci cu acel trup compozit format din rege şi baroni, care împreună erau consideraţi a fi sau a reprezenta Coroana. Existau într-adevăr nenumărate aspecte ale acestei noţiuni de Coroană, pe care oamenii le aplicau cu atâta lipsă de judecată şi atât de uşor pentru toate felurile de capacităţi şi competenţe, încât cu greu am fi îndreptăţiţi să dăm vina pe judecători sau pe baroni ori pe regii înşişi pentru eşecul lor de a defini în mod clar şi lipsit de ambiguităţi ce era Coroana. Coroana, până la urmă, era un concept viu şi, din cauza complexităţii sale naturale, a rezistat tuturor eforturilor de a-i înţelege esenţa în termeni lipsiţi de ambiguitate: ce părea corect dintr-un anumit unghi era considerat greşit din altul.

---

224. Aceste observaţii au fost făcute de L.O. Pike, în introducerea la ediţia sa pentru *Year Books, 16 Edward III* (Rolls Series, 1896), I, xliv *sq.* şi lxxxiv *sq.*; *cf.* Holdsworth, III, 483.
225. Bacon, *Post-nati*, 668.

Ce se poate spune este că, după cum scria Francis Bacon, regele şi Coroana „erau inseparabili, deşi distincţi"[226]. De asemenea, un alt lucru pare să fie destul de clar: că această Coroană era rar „personificată", dar foarte des era considerată ca un trup. Comparabilă cu *corpus mysticum*, Coroana era şi rămânea un trup complex, un corp politic care nu era separat nici de constituentul său regal care îi era cap, nici de cei co-răspunzători pentru *status coronae* în calitate de membre. Cine erau aceste membre depindea de împrejurări: erau uneori consilierii, alteori baronii, iar câteodată lorzii împreună cu comunele în Parlament. Supravieţuirea surprinzător de lungă în Anglia a conceptului organologic medieval al guvernării a fost ratificată de existenţa unui corp reprezentativ al Parlamentului în care *corpus morale et politicum* al regatului trăia cu adevărat şi era vizibil. Desigur, Coroana era, din punct de vedere individual, mereu prezentă în rege; dar Coroana putea să devină şi cvasi-corporativă *ad hoc*, pentru un scop legat de impozitare, jurisdicţie sau administraţie[227], şi devenea vizibilă corporativ atunci când regele purta însemnele (după cum a spus Henric al VIII-lea) „în timpul Parlamentului, în care eu în calitate de cap şi voi ca membre suntem uniţi şi legaţi împreună ca un corp politic".

În orice caz, Coroana în Anglia medievală târzie nu a fost persoana fictivă care devenise „Statul" continental în cursul secolului al XVI-lea şi după aceea, o personificare de sine stătătoare, care nu era doar deasupra membrilor săi, ci şi separată de ei. Acest pas, se pare, nu a fost făcut în Anglia medievală. Cu toate acestea, ficţiunea sau elemente ale ficţiunii au apărut şi în Anglia atunci când juriştii tudorieni au început să facă diferenţa între corpul natural al regelui şi corpul politic al acestuia şi au început să-l identifice pe cel din urmă, care avea toate trăsăturile şi atributele unui „înger" sau ale altei fiinţe supranaturale, cu „corpul politic la Coroanei" – poate că nu în totalitate, dar într-o mare măsură. Aceste trăsături, cu o natură foarte abstractă, îşi aveau în întregime originea în Dreptul Canonic şi în cel roman, unde serveau la caracterizarea singurei corporaţii formate dintr-un singur om, pe care cele două drepturi o construiseră şi pe care o descriau ca *Dignitas*. Juriştii englezi au adoptat esenţa acestei noţiuni şi, dacă au utilizat puţin noţiunea în sine în sensul unei persoane fictive, au adaptat în mod ingenios toate caracteristicile sale la condiţiile englezeşti existente şi au transferat toate ingredientele funcţiei celei mai înalte, aceea a regelui, şi simbolului funcţiei, Coroana.

3. *Dignitas non moritur*

O continuitate a corpului natural al regelui – sau a regilor individuali acţionând în succesiune ereditară în calitate de „tutori ai Coroanei" – era garantată de ideea dinastică. Perpetuitatea drepturilor suverane ale întregului corp politic, al cărui cap era regele, se considera că se află în Coroană, oricât de neclară ar fi fost această

226. *Ibid.*, 670.
227. *Cf.* Post, „Quod omnes tangit", 223, nn. 125 *sq.*

noţiune. Ambele principii – al succesiunii continue a indivizilor şi al perpetuităţii corporative a colectivului – par să fi coincis într-o a treia noţiune, fără care speculaţiile despre cele „două corpuri" ale unui rege ar rămâne aproape incomprehensibile : *Dignitas*.

Ne aducem aminte că, din secolul al XII-lea, a apărut obiceiul de a sublinia în anumite categorii de documente (în special cele privind instanţele creştine, dar şi altele) că anumite cazuri juridice ţineau de *ad coronam et dignitatem regis*[228]. Mai mult, nu de puţine ori regii erau acuzaţi – ne-am putea gândi la Eduard al II-lea şi Richard al II-lea – că ar fi „adus atingere şi ar fi prejudiciat Coroana şi Demnitatea regală şi pe Regii moştenitori ai Angliei"[229]. Ar fi o greşeală, totuşi, să înţelegem cuvântul Demnitate doar în sensul său moral sau etic, adică drept ceva contrar unui comportament „nedemn" – deşi această conotaţie nu era absentă. La fel, ar fi o greşeală să presupunem că termenii Coroană şi Demnitate erau sinonimi şi interşanjabili sau pur şi simplu redundanţi, chiar dacă, destul de des, le lipsea precizia şi erau folosiţi fără prea mult discernământ şi în mod confuz. Coroana, după cum am încercat să explicăm, era ceva care se referea în principal la suveranitatea întregului corp colectiv al regatului, aşa încât prezervarea integrităţii Coroanei devenea o problemă care „îi privea pe toţi". Demnitatea, totuşi, era diferită de Coroană. Se referea în principal la unicitatea funcţiei regale, la suveranitatea investită în persoana regelui de către popor şi aflată, din punct de vedere individual, doar în rege. Aceasta, desigur, nu însemna că Demnitatea regală era ceva care îl privea doar pe rege singur şi *nu* îi privea pe toţi. Întrucât Demnitatea regelui şi drepturile sale prerogative trebuiau menţinute şi respectate pentru binele întregului regat, Demnitatea avea, de asemenea, o natură publică, şi nu una privată. Era la fel de puţin o chestiune privată ca şi *officium regis*, cu care coincidea în linii mari.

Officium şi *Dignitas* nu erau totuşi chiar acelaşi lucru, iar distincţia dintre cele două noţiuni genera uneori probleme. Juriştii – Bartolo, de exemplu, sau Baldus – au arătat în mod foarte corect că o persoană putea avea Demnitatea de senator sau proconsul sau Demnitatea unui *superillustris*, *illustris*, *spectabilis* sau *clarissimus* şi să nu deţină nici o funcţie. Bartolo, aşadar, susţinea că, la drept vorbind, trebuia spus că „Funcţia însăşi nu era o Demnitate, dar avea o Demnitate ataşată (*habet dignitatem annexam*)[230]. Cu toată corectitudinea acestor distincţii, juriştii, în general, trebuiau să cedeze în faţa terminologiei pe care Biserica şi Dreptul Canonic o dezvoltaseră cel puţin din secolul al XIII-lea. Căci, conform uzanţei canonice, în

228. *Supra*, nn. 107 *sq.*

229. Vezi, *e.g.*, *Rot. Parl.*, III, 360, anularea (în 1397) a judecăţii împotriva Despenserilor, despre care s-a spus că ar fi fost „emblemissement et prejudice de sa corone et sa dignitee royale et de ses heires roys d'Engleterre". Vezi Hartung, „Krone", 17 *sq.* ; de asemenea 18, n. 4.

230. Bartolo, la *C.* 12, 1, rubr., n. 38, fol. 53v : „proprie enim loquendo aliud est officium, aliud dignitas", şi *ibid.*, n. 44 : „vere enim officium ipsum non est dignitas, sed habet dignitatem annexam". Baldus, la c. 8 X 1, 2, n. 9, *In Decretales*, fol. 19 : „Dignitas est in habendo officium et in illud exequendo. Et nota quod de iure civili sunt quatuor dignitates tantum proprie loquendo, scilicet superillustris, illustris" etc.

măsura în care noţiunile erau diferenţiate[231], *Dignitas* mai degrabă decât *Officium* devenise subiectul acelor speculaţii juridice din care *Dignitas* a apărut în final ca o entitate corporativă.

Phoenix

Ca de obicei, teoria canonică a ajuns la maturitate deplină pe baza unui caz individual şi foarte concret. În timpul pontificatului lui Alexandru al III-lea, abaţii de Leicester şi Winchester aveau calitatea de judecători delegaţi. Atunci când Winchester a murit, Leicester a aşteptat alegerea unui nou abate, apoi şi-a continuat activitatea împreună cu succesorul acestuia, nou-alesul abate de Winchester. Papa a aprobat această substituţie, întrucât, a explicat el, puterea unui judecător delegat fusese iniţial conferită *Abatelui de Winchester*, menţionând doar numele locului, fără vreun nume individual; această însărcinare era transmisă aşadar automat noului abate, succesorul de la Winchester[232]. Deşi practica în sine este posibil să fi fost respectată cu mult înainte, totuşi, papa Alexandru al III-lea – el însuşi un jurist remarcabil – a fost cel care a raţionalizat practica existentă şi a formulat un principiu juridic, ale cărui implicaţii au fost observate şi dezvoltate rapid de jurişti. Autorul unui *Ordo iudiciarius*, o carte despre procedurile canonice, de la începutul secolului al XIII-lea a subliniat diferenţa dintre o delegaţie conferită cu menţionarea unui nume propriu şi alta fără un astfel de nume; adică, într-un limbaj tehnic, diferenţa dintre o delegaţie *facta personae* şi una *facta dignitati*[233]. În acelaşi timp, un canonist, Damasus (cca 1215), într-o glosă la decretala papei Alexandru, a scos la iveală fraza decisivă: *Dignitas nunquam perit*, „Demnitatea nu piere niciodată, deşi indivizii mor în fiecare zi"[234]. Atunci când a fost inclusă în *Liber Extra* a lui Grigore al IX-lea, decretala – cunoscută sub numele de *Quoniam abbas* – a primit titlul succint „O delegaţie conferită Demnităţii fără precizarea unui nume propriu trece

231. Canoniştii păreau foarte dispuşi să stabilească o identitate între *officium* şi *dignitas*; vezi, *e.g.*, Johannes Andreae, la c. 28 X 3, 5, n. 13, *Novella*, fol. 35: „Sciendum est quod dignitas et personatus et officium videntur synonima". Referinţa lui este Inocenţiu al IV-lea, *Apparatus*, pentru aceeaşi decretală, nn. 6-7 (Lyon 1578), fol. 237, care impune o anumită restricţie cu privire la *personatus*, „quia *personae* ecclesiarum dicuntur in Anglia, quae praesunt ecclesiis" (adică *parsons*). Pentru legătura lui „*parson*-persoană" cu Corporaţia unică vezi Maitland, *Sel. Ess.*, 87.

232. Vezi c. 14 X 1, 29, ed. Friedberg, II, 162: „[...] quia sub expressis nominibus locorum et non personarum commissio literarum a nobis emanavit".

233. [Damasus], *De ordine judiciario*, c. 42, ed. Agathon Wunderlich, *Anecdota quae processum civilem spectant* (Göttingen, 1841), 84: „Item de persona ad personam, puta, si scribatur abbati Sancti Proculi, nomine proprio non expresso, extenditur ad eius successorem" (vezi şi c. 43). Gierke, *Gen.R.*, III, 271, n. 73; de asemenea, Kuttner, *Repertorium*, 428, n. 3, care (la fel ca H. Kantorowicz) se îndoieşte că Damasus a fost autorul lui *Ordo iudiciarius*, deşi acesta a fost redactat în jurul anului 1215.

234. Damasus, la c. 14 X1, 29 (citat de Gierke, *loc.cit.*): „[...] quia dignitas nunquam perit, individua vero quotidie pereunt".

asupra succesorului"[235]. În fine, *Glossa ordinaria*, alcătuită în jurul anului 1245 de Bernard din Parma, parafrazând acest titlu, a oferit în acelaşi timp motivul clar al practicii existente: „[...] întrucât predecesorul şi succesorul sunt consideraţi o singură persoană, căci Demnitatea nu moare"[236]. Ficţiunea identităţii între persoanele predecesorului şi succesorului fusese formulată chiar în acei ani şi de către papa Inocenţiu al IV-lea în al său *Apparatus* la Decretale şi a rămas o frază standard a glosatorilor şi a post-glosatorilor, generaţii la rând[237].

Dignitas non moritur, „Demnitatea nu moare" – acesta, desigur, era un principiu care se referea nu doar la cel numit în funcţie, ci şi la demnitarul care făcea respectiva numire. Căci suveranul care făcea delegarea, papa, putea să-şi exercite această capacitate, de asemenea, în două moduri: putea să o asocieze cu persoana sa, caz în care delegarea nu mai era valabilă odată cu moartea papei, sau cu Demnitatea Sfântului Scaun, caz în care delegarea puterii era obligatorie şi pentru papii următori, *quia Sedes ipsa non moritur*, „pentru că [Sfântul] Scaun nu moare". Prin intermediul papei Bonifaciu al VIII-lea, această formulă – deşi destul de folosită mai înainte – a căpătat autoritate, întrucât el a inserat-o într-o decretală din *Liber Sextus*, afirmând că un beneficiu acordat unui prelat din partea Sfântului Scaun, dacă nu era anulat, „va dura perpetuu, întrucât Sfântul Scaun nu moare"[238]. În acest caz, perpetuitatea Demnităţii Sfântului Scaun este cea care face inutilă reînnoirea cesiunilor, deoarece, spunea glosatorul lui *Liber Sextus*, „deţinătorul funcţiei sau Demnităţii papale poate să moară, dar *papatus*, *dignitas* sau *imperium* sunt pentru totdeauna"[239].

Odată stabilit principiul potrivit căruia o Demnitate nu moare niciodată, juriştii nu puteau să nu observe că existau anumite similitudini între *Dignitas quae non moritur* şi o corporaţie, o *universitas quae non moritur*. Păstrând unicitatea fictivă a predecesorilor cu succesorii potenţiali, toţi fiind prezenţi şi încorporaţi în deţinătorul actual al Demnităţii, juriştii au construit o persoană fictivă, o „corporaţie prin succesiune"

---

235. Friedberg, II, 162: „Delegatio facta dignitati non expresso nominee proprio transit ad successorem".

236. *Glos.ord.*, la c. 14 X 1, 29, *v. substitutum*: „[...] quia [praedecessor et successor] pro una persona intelliguntur quia dignitas non moritur".

237. Inocenţiu, *Apparatus*, la c. 28 X 1, 6, n. 5, fol. 39, se referă la *Quoniam abbas* atunci când afirmă: „fingutur enim eaedem personae cum praedecessoribus (însă nu canonici supleanţi, întrucât ei nu sunt succesorii unei Demnităţi). *Cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 272, n. 77; vezi *supra*, cap. VI, n. 97.

238. Vezi *C.* 5 VI 1, 3, Friedberg, II, 939: „Tunc enim, quia sedes ipsa non moritur, durabit [beneplacitum] perpetuo, nisi a successore fuerit revocata [sc. gratia]".

239. Johannes Andreae, *Novella*, la *C.* 5 VI 1, 3, n. 5 (citat de Gierke, *Gen.R.*, III, 271, n. 73): „tenens papatum vel dignitatem est corruptibilis, papatus tamen, Dignitatis vel imperium semper est". Pentru acea decretală, vezi şi *Glos.ord.* (Johannes Andreae), *v. Apostolice sedes* şi *v. non moritur*. Desigur, întreaga doctrină a adâncit ruptura dintre funcţie şi deţinătorul acesteia, iar cancelaria imperială nu a întârziat să recunoască avantajele oferite propagandei antipapale de decretala *Quoniam abbas*. În mod evident, la această decretală se referea Petrus de Vinea (probabil) atunci când scria (*MGH*, *Const.*, II, 297, 23 *sqq.*): „non in contemptu papalis officii vel apostolice dignitatis [...] set persone prevaricatoinem arguimus". Vezi Brian Tierney, *Foundations of Conciliar Theory* (Cambridge, 1955), 87, n. 4, care, în general, subliniază competenţa lui Petrus de Vinea în privinţa Dreptului Canonic.

compusă din toţi cei învestiţi în mod succesiv cu acea Demnitate particulară – o ficţiune care ne face să ne gândim la vrăjitoarele din *Macbeth* de Shakespeare (actul IV, scena 1, 112 *sqq.*), care invocă procesiunea stranie şi fantomatică a regilor ce îl precedaseră pe Macbeth, dintre care ultimul purta „oglinda" înfăţişând lunga listă de succesori. Prin această ficţiune, în orice caz, a fost obţinută pluralitatea de persoane necesară pentru a forma o corporaţie – o pluralitate care nu se extindea într-un Spaţiu dat, ci era determinată exclusiv de Timp[240]. Aceasta a fost, fără îndoială, teoria dominantă până la începutul epocii moderne[241].

Poate un aspect nu mai puţin profund al naturii acestei corporaţii prin succesiune a fost creat de o idee filozofică ulterioară. Comentând decretala *Quoniam abbas*, Bernard din Parma, autorul *Glossei ordinaria*, a introdus într-un mod foarte ingenios sau doar a împrumutat o metaforă în acelaşi timp interesantă şi uimitoare. El a spus că Demnitatea – ca, de exemplu, abatele de Winchester – nu era numele propriu al unei persoane, ci doar identifica o persoană; denumea „un element singular, precum *Phoenixul*, şi [era] în acelaşi fel un apelativ"[242]. Această paralelă între Demnitate şi pasărea fabuloasă a miturilor clasice şi creştine ar putea părea destul de greu de înţeles; glosatorii de mai târziu însă, precum Johannes Andreae şi Baldus, nu doar au acceptat comparaţia, dar au extras din ea şi nişte concluzii revelatoare.

Trebuie să ne amintim că pasărea mitică era o creatură cu adevărat extraordinară: întotdeauna, exista un singur Phoenix în viaţă, care, după ce ajungea la finalul ciclului său existenţial – de 500 de ani sau mai mulţi –, îşi dădea foc la cuib, aţâţa focul cu aripile sale şi pierea în flăcări, pentru ca din tăciunii aprinşi să apară un

240. Vezi *supra*, pp. 312 *sq.*, şi *infra*, n. 241. Pentru corporaţia prin succesiune, vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 271 *sq.* La Oxford, dr. R. Walzer mi-a atras cu amabilitate atenţia asupra unui pasaj din Al-Fārābī, *Model State*, în care sunt exprimate idei oarecum similare: „Regii statului excelent, care se succedă în momente diferite, sunt toţi precum un suflet (!), ca şi cum ar fi un singur rege, care rămâne acelaşi tot timpul". Vezi Al-Fārābī, *Idés des habitants de la cité vertueuse*, trad. de R.P. Jaussen, Youssef Karam şi J. Chlala (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale: Textes et traductions d'auteurs orientaux, IX [Cairo, 1949]), 87. Ideea autorului arab poate fi numită un monopsihism calitativ: dacă toţi regii sunt în egală măsură excelenţi, o individualizare nu are nici un sens, întrucât toţi sunt precum un singur rege, iar acest lucru este valabil (după cum arată autorul în acelaşi capitol) nu doar cu privire la Timp – adică pentru regii consecutivi, trăind în perioade diferite –, ci şi în privinţa Spaţiului, pentru toţi regii excelenţi trăind în locuri diferite în acelaşi timp. În cazul *Dignitas*, totuşi, elementul calitativ unificator se află în *Dignitas* însăşi, mai degrabă decât în deţinătorii individuali ai funcţiei, care sunt „demnitari", indiferent de meritele lor personale. Pe de altă parte, ar fi dificil să se identifice fără restricţie *Dignitas* cu Sufletul. În orice caz, paralela este suficient de interesantă pentru a fi menţionată aici.

241. Gierke, *Gen.R.*, IV, 30, locul în care se află definiţia (n. 32): „universitas [...] ratione plurium de futuro saltem".

242. Vezi *Glos.ord.*, la c. 14 X 1, 29, *v. substitutum*: „[hoc nomen: abbas talis loci] non est proprium nomen, sed singulare, ut phoenix, et appellativum similiter". Este posibil, desigur, ca Bernard din Parma să fi împrumutat această metaforă de la un alt autor, dar el a încorporat-o până la urmă în *Glossa ordinaria* şi, prin urmare, a făcut-o cunoscută.

nou Phoenix[243]. Legenda acestei păsări, contradictorie în multe privinţe, contează mai puţin aici. În arta păgână, precum şi în cea creştină, Phoenixul simboliza ideea de nemurire, de *perpetuitas* şi *aevum* (*αἰών*)[244]. Pasărea care îşi dădea naştere singură exemplifica însă, de asemenea, virginitatea[245] şi servea ca simbol al învierii lui Christos şi al creştinilor în general[246]. La acest motiv al învierii a făcut aluzie Johannes Andreae în lunga sa glosă a Phoenixului[247]. Aceasta însă era doar o chestiune

243. Redată insuficient de H. Leclercq, „Phénix", *DACL*, XIV: 1 (1939), 682-691, literatura modernă pentru Phoenix este substanţială. Vezi teza lui Mary Cletus Fitzpatrick, *Lactantii De Ave Phoenice* (University of Pennsylvania, Philadelphia, 1933), cu o bibliografie de calitate; de asemenea, E. Rapisarda, *L'Ave Fenice di L. Cecilio Firmiano Lattanzio* (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica, 4, 1946), 10, n. 1. Cel mai important studiu le aparţine lui Jean Hubaux şi Maxime Leroy, *Le mythe du Phénix* (Bibl. de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, LXXXII [Liège şi Paris, 1939]), care redau un număr mare de texte relevante; pentru câteva observaţii importante asupra acestui studiu, vezi A.-J. Festugière, „Le symbole du Phénix et le mysticisme hermétique", *Monuments Piot*, XXXVIII (1941), 147-151; de asemenea, Paul Perdrizet, „La tunique liturgique historiée de Saqqara", *Mon. Piot*, XXXIV (1934), 110 *sqq.*, pentru reprezentarea Phoenixului pe un veşmânt liturgic; Jean Lassus, „La mosaïque du Phénix provenant des fouilles d'Antioche", *Mon. Piot*, XXXVI (1936). 81-122; vezi mai departe Carl-Martin Edsman, *Ignis divinus* (Lund, 1949), 178-203, şi Henri Stern, *Le calendrier de 354* (Institut français d' archéologie de Beyrouth, LV [Paris, 1953]), 146 *sq.* Pentru Evul Mediu târziu, vezi Burdach, *Rienzo*, 83 *sqq.* şi *passim*.

244. Hubaux-Leroy, 38 *sq.*; Stern, 145 *sq.*; Festugière, 149 *sq.*

245. *Infra*, nn. 251 *sqq.* Pasărea virginală a devenit în mod potrivit o emblemă a reginei virgine, Elisabeta; vezi Yates, „Queen Elizabeth as Astraea", 37, 55 *sq.*, 62, 74, 79, cu pl. 179, 18b. Desigur, în simbolismul de stat elisabetan semnificaţia Phoenixului nu se reducea la virginitate; căci pasărea era, de asemenea, un model de virtute regală pe baza unicităţii sau singularităţii sale, iar în secolul al XVI-lea servea deja, din mai multe motive, ca emblemă regală; vezi, *e.g.*, Henry Green, *Shakespeare and the Emblem Writers*, 380 *sqq.*

246. Desigur, aceasta era interpretarea standard a autorilor creştini; vezi Fitzpatrick, 24 *sqq.*, n. 67, Lassus, 108 *sqq.*, şi alţii. După cum era de aşteptat, o influenţă importantă a avut *Physiologus*, c. IX: „Est aliud volatile quod dicitur phoenix; huius figuram gerit dominus noster Iesus Christus, qui dicit in evangelio suo: Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam (Ioan 10, 18)". Vezi *Physiologus latinus*, ed. F.J. Carmody (Paris, 1939), 20 *sq.*; de asemenea, Hubaux-Leroy, pp. xxxii *sqq.*, în special xxxv: *Φοίνιξ [...] τὴν τοῦ Κυρίου τριήμερον ταφὴν καὶ ἀνάστασιν ὑπογράφων*. Vezi şi nota următoare.

247. Johannes Andreae, la c. 14 X 1, 29, nn. 30 *sq.*, *Novella*, fol. 206v-207: „[et ibi, Phenix] fertur esse avis ex qua mortua nascitur alia, et non invenitur nisi una [...]". El reproduce apoi naraţiunea Sfântului Ambrozie, *Hexaemeron*, V, 23, *PL*, XIV, 253, şi afirmă: „et ex hoc invehit ibi Ambrosius contra illos, qui non credunt resurrectionem". Urmează povestea Sfintei Cecilia care „ad exemplum phenicis converit beatum Maximum et eo postmodum decollato pro fide, in eius tumulo fecit sculpi phenicem, cuius exemplo animatus Christianus fieri et Christi martyr esse promeruit". *Cf. Vita et martyrium S. Caeciliae*, c. 21, ed. L. Surius, *Historiae seu vitae Sanctorum* (Torino, 1879), XI (*Nov.* 22), 651; de asemenea, Paolo Aringhi, *Roma subterranea novissima* (Roma, 1651), II, 451. Apoi, face referire la Isidor din Sevilla, *Ethymol.*, XII, 7, 22, şi îşi încheie lunga glosă cu povestea apariţiei unui Phoenix în timpul Sfântului Petru, sub domnia împăratului Claudius, o poveste care, în ultimă instanţă, şi-ar putea avea originea la Tacitus, *Ann.*, VI, 28. La această listă de autorităţi, Baldus îi adaugă apoi pe Seneca, *Epist.*, XLII, 1, şi Albert cel Mare, *De proprietatibus rerum*, XII, 15.

secundară, căci, din punct de vedere juridic, singularitatea şi unicitatea păsării păreau să fie de mai mare importanţă. În orice caz, atunci când a rezumat argumentele despre decretala *Quoniam abbas*, Baldus s-a folosit de acest aspect al simbolului, care i-a permis să tragă concluzia corectă din punct de vedere filozofic: „Phoenixul este o pasăre unică şi singulară în care întregul gen (*genus*) este conservat în individ"[248]. În mod evident, Baldus avea în minte o analogie clară. Pentru el, Phoenixul reprezenta unul dintre cazurile rare în care individul era în acelaşi timp întreaga specie, astfel încât specia şi individul coincideau într-adevăr. Specia, desigur, era nemuritoare; individul, muritor. Pasărea imaginară[249] prezenta aşadar o dualitate: era în acelaşi timp Phoenix şi specia Phoenix, muritoare ca individ, dar şi nemuritoare pentru că era întreaga specie. Era, în acelaşi timp, individ şi colectiv, pentru că întreaga specie nu dădea naştere la mai mult de un singur specimen la un moment dat.

Acest ciudat dualism ornitologic nu a scăpat neobservat de mitografii păgâni şi creştini. Din contră, ei nu au pierdut niciodată ocazia de a-l sublinia. Ei interpretau Phoenixul, deoarece se zămislea pe sine însuşi, ca ἀρρετόθηλυς, o creatură ce avea două sexe, un hermafrodit[250]. Lactantius l-a numit „femelă sau mascul, nici una sau amândouă", căci Phoenixul nu avea nici o legătură cu Venus: se zămislea pe sine prin moartea sa.

> Este propriul său fiu, propriul său tată şi propriul său moştenitor.
> Este propria sa doică şi este mereu un copil adoptiv pentru sine însuşi.
> El este el însuşi, dar nu însuşi, care este acelaşi, dar totuşi nu acelaşi[251].

Claudian descria pasărea în termeni similari: apariţia nou-născutului Phoenix din cenuşă nu era cauzată nici de concepţie, nici de sămânţă; el este propriul său tată

---

248. Baldus, la c. 14 X 1, 29, n. 3, *In Decretales*, fol. 107, citează glosa (*supra*, n. 242) şi adaugă: „Est autem phoenix avis unica singularissima, in qua totum genus servatur in individuo".

249. Este irelevant dacă Baldus credea sau nu în pasăre, întrucât el şi ceilalţi jurişti au folosit-o doar ca metaforă. Frederic al II-lea nu credea, de fapt, povestea Phoenixului aşa cum era aceasta relatată de Plinius (*cf. De arte venandi*, II, c. 2, trad. C.A. Wood şi F.M. Fyfe, *The Art of Falconry* [Stanford University, California, 1943], 109), şi totuşi el a fost unul dintre primii principi medievali care au fost comparaţi cu această pasăre unică; vezi Niccolo din Bari, ed. Kloos, în *DA*, XI, 170, §5: „Magnus est dignitate honoris [...]. Ipse est sol in firmamento mundi [...]. Ipse est cui flectitur omne genu [...] Unus est et secundum non habet, fenix pulcherrima pennis aureis decorata".

250. Festugière, în *Mon. Piot*, XXXVIII, 148 *sq.*; Hubaux-Leroy, 7, 12 *sq.* Vezi şi *supra*, cap. I, n. 8.

251. Lactantius, *Carmen de ave Phoenice*, 163 *sqq.*:

> Femina seu mas sit seu neutrum seu sit utrumque,
> Felix quae Veneris foedera nulla colit [...]
> Ipsa sibi proles, suus est pater est suus heres
> Nutrix ipsa sui, semper alumna sibi.
> Est eadem sed non eadem, quae est ipsa nec ipsa est [...].

Textul este revizuit de Hubaux-Leroy, p. xv, care se abate în unele situaţii de la ediţia lui Samuel Brandt, în *CSEL*, XXVII (1893), 146 *sq.*

şi propriul său fiu, neavând pe nimeni care să-l creeze: „El care era tatăl iese acum în faţă acelaşi ca fiu şi îi urmează ca unul nou [...]". Claudian subliniază „viaţa geamănă" (*gemina vita*) a Phoenixului, separată doar de rug, dar afirmă că graniţa dintre cele două vieţi este abia perceptibilă – *O felix heresque tui*, „O, fericitule şi moştenitor al tău însuţi"[252]. Faptul că pasărea era mereu aceeaşi şi „moştenitoare a propriului ei trup" a fost subliniat, a treia oară, de Ambrozie[253]. Pe de altă parte, Tertullian a remarcat că ziua morţii Phoenixului era în acelaşi timp şi ziua lui de naştere, „alta, dar totuşi aceeaşi"[254]. Coincidenţa zilei morţii şi a zilei naşterii a fost subliniată, în final, şi de Zeno din Verona, care a adăugat totuşi că Phoenixul era „propriul său genus, propriul său sfârşit, propriul său început"[255]. Dar deja Ovidiu afirmase că în timp ce „alte păsări îşi aveau originea în alţi membri ai speciei lor", există o singură pasăre, Phoenixul, care se reînnoieşte pe sine însăşi şi se zămisleşte pe sine însăşi[256].

Mitografii şi apologeţii antici au admis astfel limpede că trăsătura esenţială a Phoenixului era un anumit fel de dualitate; dar când au dezvoltat această dualitate, ei s-au gândit în principal la caracterul androgin al păsării, iar acest concept, la rândul său, avea susţinerea doctrinelor orfice şi hermetice – relaţii interesante prin ele înseşi, deşi irelevante aici[257]. Este important totuşi să înţelegem cum au resuscitat juriştii medievali principiile misticismului antic prin teoria lor fictiv-speculativă şi cum s-au sprijinit şi au aplicat în gândirea juridică legenda cu multe nuanţe a fantasticului Phoenix.

Dacă, în conformitate cu Lactantius, Claudian şi Ambrozie, Phoenixul îşi era „moştenitor sieşi", ar fi potrivit să ne aducem aminte importanţa pe care o avea legea moştenirii pentru doctrinele corporative în general. Trebuie să ne amintim în

---

252. Claudian, *Phoenix*, 23 *sq.*, 69 *sqq.*, 101, ed. Hubaux-Leroy, xxi *sqq.*:

> Hic neque concepto fetu nec semine surgit,
> Sed pater est prolesque sui nulloque creante [...]
> Qui fuerat genitor, natus nunc prosilit idem
> Succeditque novus: geminae confinia vitae
> Exiguo medius discrimine separate ignis [...]
> O Felix heresque tui [...] .

253. Ambrozie, *Exposito in Ps. CXVIII*, c. 13, ed. Petsching (*CSEL*, LXII), 428, 19; „[...] et sui heres corporis et cineris sui factus".

254. Tertullian, *De resurrectione carnis*, 13, *PL*, II, 857B: „semetipsum lubenter funerans renovat, natali fine decedens atque succedens; iterum phoenix, ut iam nemo; iterum ipse, qui non iam, alius idem".

255. Zeno din Verona, *Tract.*, I, 16, 9, *PL*, XI, 381 AB: „ipsa [avis] est sibi uterque sexus, [...] ipsa genus, ipsa finis, ipsa principium, [...] mors natalicius dies, [...] non alia, led quamvis melior alia, tamen prior ipsa". Ar trebui să ne aducem aminte că *natalicium* al sfinţilor şi martirilor era ziua morţii lor, şi nu ziua lor de naştere obişnuită.

256. Ovid., *Metam.*, XV, 391 *sq.*:

> Haec tamen ex aliis generis primordia ducunt:
> Una est, quae reparet seque ipsa reseminet, ales [...]

257. Vezi Festugière, *op.cit.*, 149 *sq.*, pentru *αὐτόγονος, αὐτοπάτωρ* şi alte epitete; de asemenea, pentru *aevum* aşa cum era reprezentat de Phoenix.

primul rând glosa la *Institutes*: „Tatăl şi fiul sunt una potrivit ficţiunii legii"[258]. Dar existau şi alte pasaje, sugerând identitatea dintre tată şi fiu. Atunci când Frederic al II-lea, într-o cartă pentru fiul său Conrad, a spus că „prin beneficiul unei graţii înnăscute [fiul] este considerat a fi o singură persoană [cu tatăl]"[259], el – sau funcţionarul răspunzător – s-ar fi putut gândi la Codul lui Iustinian, unde se spunea că „tatăl şi fiul sunt consideraţi a fi prin natură aproape aceeaşi persoană"[260]. Mai mult, o remarcă similară a fost găsită în *Decretum*[261]. În aceste cazuri, ficţiunea legii era de fapt susţinută de filozofi – Aristotel şi, după el, Toma din Aquino –, în conformitate cu ale căror doctrine biogenetice „forma" (*εἶδος*) zămislitorului şi cea a celui zămislit erau identice, datorită puterii active a sămânţei, care deriva din sufletul tatălui şi se imprima fiului[262]. Doctrinele filozofice şi juridice erau combinate atunci cu alte argumente care trebuiau să dovedească faptul că primul fiul al unui rege era egalul tatălui său chiar mai mult decât ceilalţi fii, întrucât el era, când tatăl său trăia încă, una cu tatăl în Demnitatea regală. Din nou, juriştii se puteau referi la *Decretum*, unde fiul regelui era numit *rex iuvenis*[263] şi unde prerogativele primului născut erau enumerate, de exemplu privilegiul de a sta la dreapta tatălui[264]. Un apărător înfocat

258. *Glos.ord.*, la *Inst.* 3, 1, 3, *v. quasi*; vezi *supra*, n. 78. *Cf.* Giovanni Bortolucci, „La *Hereditas* come *Universitas*: Il dogma della successione nella personalità giuridica del defunto", *Atti del Congresso internazionale di Diritto Romano*, Secţiunea Roma, I (Pavia, 1934), 431-448, ce rezumă materialul juridic şi demonstrează în mod surprinzător că teoria descindea, la o ultimă analiză, din Platon şi din filozofia greacă în general.

259. Böhmer, *Acta imperii selecta*, I, 265, nr. 301 (*a.* 1233): „[...] [pure dilectionis obtentu] qua pater filium, sicut innate beneficio gratie una persona censetur [...]". Pentru o discuţie mai cuprinzătoare asupra teoriei şi aplicării ei în timpul lui Frederic al II-lea, în special în conexiune cu Kaiser-saga, vezi articolul meu „Zu den Rechtsgrundlagen der Kaisersage", *DA*, XIII (1957) 115-150.

260. *C.* 6, 26, 11: „Natura pater et filius eadem esse persona pene intelliguntur". Juriştii se refereau şi la *Glos.ord.*, la *D.* 50, 16, 220, *v. Quam filii*: „[...] plus diligit filium pater, quam filius patrem. Sed quare hoc est? [...] nam cum quaelibet res conservationem sui desideret, et videat pater suam naturam in filio conservari [...]". Mai departe la *D.* 28, 2, 11: „[heredes] etiam vivo patre quodammodo domini existimantur" (la care s-a referit, *e.g.*, Petrus de Ancharano, *Consilia*, LXXXII, n. 2, fol. 40).

261. Vezi c. 8, C. I, q. 4, ed. Friedberg, I, 419: „[...] unus erat cum illo", o idee repetată adesea de canoniştii mai târzii; vezi, *e.g.*, *Glos.ord.*, la *Extravag. Joannis XXII*, III („Execrabilis"), *v. sublimitatem eorum*: „[...] cum eadem persona fingatur esse [pater et filius]".

262. *Cf.* Lesky, *Zeugungs- und vererbungslehren* (*supra*, n. 61), 139, *cf.* 134 *sqq.*, 143 *sqq.* şi 148 *sqq.*; A. Mitterer, „Mann und Weib nach dem biologischen Weltbilt des hl. Thomas und dem der Gegenwart", *ZfKT*, LVII (1933), 491-556, în special 515 („omne agens agit simile sibi"). Vezi şi *supra*, n. 258.

263. Vezi c. 42, C. XXIV, q. 1, ed. Friedberg, I, 983; de asemenea, Andreas de Isernia, *Usus feud.*, praelud., n. 33, fol. 4v: „Filius talium regum dicitur rex etiam vivo patre" (cu referire la *Decretum*). Şi Albericus de Rosate, la *D.* 28, 2, 11, n. 2, fol. 101v, se referă la *Decretum* („propter [...] spem succedendi filius Regis dicitur Rex, et sic de aliis dignitatibus"), dar subliniază şi faptul că, deşi fiii sunt „domini rerum patris [...], non tamen possunt alienare nec de eis aliquid facere invito patre".

264. *Glos.ord.*, la c. 8, C. VII, q. 1, *v. primatus*: „ius ergo primogeniturae (ut dicunt [*cf.* Deuteronomul 21, 17]) est dignitas talis: quia primogeniti prae aliis in festis sacrificia offerebant, et quod sedebant ad dexteram patris et quia cibos duplicatos recipiebant".

al primogeniturii precum Jean de Terre Rouge putea apoi să demonstreze că între un întâi născut (*primogenitus*) şi un fiu doar zămislit (*unigenitus*) exista uneori o diferenţă şi că cel aflat la dreapta tatălui era „unul şi acelaşi în specie şi natură"[265]. Cu alte cuvinte, el putea construi aproape o teologie a primogeniturii, folosind argumente din Aristotel şi Toma din Aquino, *Codice*, *Institute* şi *Decretum*, referindu-se şi la decretala lui Alexandru al III-lea, *Quoniam abbas*, care devenise o piatră de temelie a doctrinei unicităţii predecesorului şi succesorului în ceea ce privea Demnitatea[266].

Legenda Phoenixului s-a îmbinat uşor cu toate cele de mai sus, întrucât sublinia aproape fără excepţie identitatea personală dintre Phoenixul mort şi succesorul său viu, iar alte formule juridice populare au întărit comparaţia. *Mortuus aperit oculos viventis*, „Mortul deschide ochii celui viu", spunea un proverb citat de Baldus pentru a arăta că o persoană născută fără libertate putea deveni liberă la moartea stăpânului ei[267], iar proverbul a fost citat mai târziu – cu referire la Baldus – de un jurist francez, André Tiraqueau, pentru a elucida faimoasa formulă a legii franceze de moştenire, *Le mort saisit le vif*, „Mortul apucă [cu referire la moştenire] pe cel viu"[268]. Nu era aşadar întâmplător că succesorul tronului francez era numit uneori *Le petit Phénix*[269].

---

265. Terre Rouge, Tract. I, art. 2, concl. 10, p. 40, arată că Christos a fost numit de către Luca (2, 7) *primogenitus* „et tamen nullus fuit inde genitus", în timp ce Solomon (Pilde 4, 3) s-a autonumit *unigenitus* deşi fusese precedat de un frate care murise (II Regi 12, 15-24). Vezi mai departe, *ibid.*, concl. 1, p. 35 : „[...] quod pater et filius, licet distinguantur, supposito tamen unum idem sunt specie et natura nedum communi (quia uterque homo est), sed etiam in natura particulari patris [...]". *Cf.* concl. 2 : „Filiatio enim nihil aliud est, quam illa identitas particularis naturae praesens penetrans in filium [referinţă la *D.* 50, 16, 220, *v. Quam filii* ; vezi *supra*, n. 260] [...] Et pro hac consuetudine facit dictum Apostoli : «Si filius, ergo heres» [Rom. 8, 17 ; Gal. 4, 7]". *Cf.* concl. 3 : „[...] quod filius vivente patre est secundum naturam dominus cum patre rerum patris. Probatur conclusio : nam ex quo [...] est eiusdem naturae cum patre, et idem cum patre vivente : ergo dominus cum patre [...]. Pro hac conclusione facit etiam quod scribitur in Evangelio : «Omnia quaecunque habet Pater, mea sunt» [Ioan 16, 15] [...]. Et Luca 15 [, 31] : «Fili tu semper mecum es : scilicet per identitatem paternae naturae. Et omnia mea tua sunt [...]»". *Cf.* p. 39 (concl. 4) : „[...] sedere autem a dextris patris, nihil aliud est, secundum Augustinum, quam conregnare patri : sicut ille qui considet regi ad dexteram, assidet ei in regnando et iudicando [...]". Locul augustinian la care se face referinţă trebuie să fie o interpretare a Psalmului 108, deşi nu se găseşte în *Enarratio in Ps. CIX.*

266. Pentru referinţa lui Terre Rouge la *Quoniam abbas*, vezi concl. 2, p. 35 ; pentru referinţele sale la Aristotel şi Toma din Aquino, vezi concl. 1 şi *supra*, n. 61 ; fireşte, pasajele juridice au fost mereu citate.

267. Baldus, la *C.* 7, 15, 3, n. 2, fol. 12.

268. André Tiraqueau (Tiraquella), *Le mort saisit le vif*, declar. 3 (în Tiraquella, *Tractatus varii*, Frankfurt, 1574). IV, 70. Tiraqueau menţionează de asemenea unitatea tatălui şi fiului : vezi, *e.g.*, *De iure primogenitorum*, q. 40, n. 31, vol. I. p. 453 : „patrem et filium censeri unam et eandem personam etc.". El neagă totuşi că formula *Le mort saisit le vif* (*infra*, n. 319) se aplică pentru *successio* [...] *nomine dignitatis* ; *ibid.*, declar. v, 73.

269. *Cf.* A. Valladier, *Parennes royales* (Paris, 1611), 15, referindu-se la fiul lui Henric al IV-lea, Ludovic al XIII-lea, o referinţă care mi-a fost indicată cu multă amabilitate de dr. Ralph E. Giesey.

În orice caz, metafora Phoenixului era potrivită pentru a ilustra natura acelei *Dignitas quae non moritur*: Demnitatea abatelui, episcopului, papei sau regelui era considerată o specie asemenea Phoenixului, care coincidea cu individul, întrucât nu dădea naştere decât unei individualizări, la un moment dat, a deţinătorului funcţiei. Mai mult, Phoenixul era, ca să spunem aşa, o corporaţie „naturală", formată dintr-un singur individ, şi, astfel, din cenuşa metaforei Phoenixului apărea prototipul acelui spectru numit „Corporaţia individuală", care era în acelaşi timp specie nemuritoare şi individ muritor, *corpus politicum* colectiv şi *corpus naturale* individual. Ce a spus Maitland despre originile acestei ficţiuni în dreptul englez – legătura ei cu preotul, cu protectorul şi cu *Eigenkirche* – rămâne valabil pretutindeni[270]. Observăm totuşi că alţi factori – mai degrabă filozofici decât practici – merită, de asemenea, atenţie. Metafora Phoenixului a juriştilor italieni ne permite, poate, să înţelegem mai bine, într-un sistem diferit de referinţe, natura acestui straniu „trup corporativ" care nu moare niciodată, care nu este niciodată minor, niciodată senil, niciodată bolnav şi care este asexuat[271], asemănându-se prin urmare cu „spiritele sfinte şi cu îngerii"[272]. Un mod de gândire care folosea noţiuni precum androginitatea şi autoreproducerea putea atribui trăsături similare şi Phoenixului: tradiţia rabinică, de exemplu, atribuia păsării nemurirea pentru că refuzase să ia parte la păcatul Evei gustând din fructul oprit şi, prin urmare, îşi păstrase starea paradisiacă de inocenţă – într-adevăr, „sexul piere pentru trupurile perpetue"[273]. Pe de altă parte, într-un mod de gândire pregătit de filozofia scolastică se putea argumenta că era privilegiul sau dezavantajul, în orice caz particularitatea, îngerilor de a fi în acelaşi timp specii şi indivizi, întrucât aceste fiinţe perene (lipsindu-le materia, nu individualizarea) nu se reproduceau, ci rămâneau fiecare, ca specie, un singur individ, deşi nu în succesiune[274]. Aceasta ar putea explica anumite trăsături pe care Îngerii, Phoenicşii şi Trupurile corporative le aveau în comun.

---

270. Vezi Maitland, *Sel. Ess.*, 73 *sqq.*, pentru preotul paroh ca prototip al corporaţiei unice: vezi şi *infra*, n. 308. De fapt, Johannes Andreae menţionează ca pe o particularitate englezească faptul că preoţii parohi erau numiţi „persons"; *cf. Novella*, la c. 28 X 3, 5, n. 13, fol. 35 (*cf. supra*, n. 231), unde discută sinonimia dintre *dignitas* şi *personatus*: „*fere* ideo dictum est, quia in Anglia rectores parochialium dicuntur personae" (cu o referinţă la c. 6 X 3, 7, ed. Friedberg, II, 485). Acesta nu este un joc de cuvinte („parson-person"), întrucât „parson" derivă de fapt din *persona*; pentru Inocenţiu al IV-lea vezi *supra*, n. 231.
271. Vezi *supra*, cap. III, n. 93, pentru regine purtând titlul de „rege". Acolo unde femeile nu aveau dreptul de succesiune la tron, ca în Franţa, sau unde domina mai târziu aşa-numita Lege Salică, probabil că nu se putea pretinde că „Trupul corporativ" al regelui era asexuat.
272. Vezi *supra*, cap. 1, n. 3.
273. Vezi Fitzpatrick, *Lactantii De ave Phoenice*, 16, n. 5. Versul „Sexus perpetuis corporibus petit" (pentru afirmaţii similare vezi *supra*, cap. III, n. 93) se găseşte în *Obitus Baebiani*, v. 60, ed. W. Brandes, „Studien zur christlich-lateinischen Poesie", *Wiener Studien*, XII (1890), 283. Acest poem din secolul al IV-lea nu are o legătură directă cu Phoenixul, întrucât spune povestea resurecţiei şi vizitei lui Baebianus în ceruri; dar a fost, de asemenea, inspirat de *Phoenixul* lui Lactantius; vezi ediţia Lactantius apărută sub îngrijirea lui Brandt şi notele sale la versurile 2 şi 164 (*CSEL*, XXVII, 135 şi 146), precum şi Rapisarda, *Fenice*, 40 şi 86.
274. *Supra*, cap. VI, nn. 17-18.

Conceptul unei *Dignitas* în care specia şi individul coincideau a adus în atenţie, în mod natural, două aspecte diferite ale demnitarului însuşi – „personalitatea sa dualã". Papa sau episcopul nu erau corporativi în sine: ei deveneau corporativi ca unici reprezentanţi ai speciei lor doar atât timp cât ceva supraindividual şi perpetuu le era ataşat, anume *Dignitas quae non moritur*. Cum era explicat acest ataşament de către juriştii rămâne de văzut. Aici s-ar putea doar menţiona că juriştii au ajuns la o distincţie a celor două personalităţi în demnitar. Pare foarte simplu şi clar, aşa cum scrie de Cino de Pistoia: „Un episcop are două personalităţi, una atât timp cât este episcop, iar alta atât timp cât este [individul] Petru sau Martin"[275]. Ce aduce în discuţie, de fapt, Cino este un lucru convenţional: este doar o altă aplicare – ca să spunem aşa, reversul – a distincţiei canonistice între o delegare *facta personae* şi una *facta dignitati*, dezvoltată după decretala *Quoniam abbas*. Comentariul său este oricum valoros deoarece arată că accentul putea fi cu uşurinţă deplasat de la aspectul dual al delegării puterii la personalitatea dualã a celui care făcea delegarea, precum şi a demnitarului delegat şi, în fine, la orice deţinător de funcţie atât spiritual, cât şi secular. Prin urmare, noi teorii politice au început să se răspândească din teoria canonică, Demnităţile seculare fiind interpretate, în acelaşi fel, ca entităţi corporative şi nemuritoare.

Nemurirea Sfântului Scaun ca o *Dignitas quae non moritur* era bazată pe o ficţiune raţional-juridică. Aceasta însă nu i-a împiedicat pe juriştii canonici să cadă pradă unei gândiri iraţionale şi să interpreteze perpetuitatea lui *Sancta Sedes* tot în mod transcendental, în acord cu liniile tradiţionale. De exemplu, când a comentat fraza *Sedes ipsa non moritur* a decretalei papei Bonifaciu, Johannes Andreae declara: „Căci nu se poate să nu fie nici un Scaun, întrucât Domnul s-a rugat pentru el"[276]. Cu alte cuvinte, perenitatea Sfântului Scaun apare aici ca o emanaţie a puterii divine şi a perenităţii Bisericii a cărei stăpânire nu cunoaşte nici o întrerupere *quia Christus non moritur*, „întrucât Christos nu moare"[277]. Din contră, imperiul, ne aducem aminte,

275. Gierke, *Gen.R.*, III, 363, n. 34, citează câteva pasaje din Cino, care a identificat la rândul său în judecător o *duplex persona*, una publică, iar cealaltă privată. Distincţia este importantă, iar importanţa sa fusese deja recunoscută de juriştii din secolul al XII-lea în relaţie cu problema conştiinţei în instanţă; cu alte cuvinte, dacă un judecător trebuia să judece un caz doar pe baza dovezilor aduse în instanţă sau şi pe baza informaţiilor private pe care s-ar fi putut întâmpla să le obţină: „aliud facit aliquis in eo quod iudex est, aliud in eo quod homo est", spune *Glossa ordinaria* la *Decretum* (c. 4, C. III, qu. 7, *v. Audit*), iar o formulă atribuită lui Christos spune: „non nisi per allegata iudex iudicet". Vezi, pentru problema aceasta, Max Radin, „The Conscience of the Court", *Law Quarterly Review*, XLVIII(1932), 506-520; Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 21; Ullmann, *Lucas de Penna*, 126 *sqq.*, de asemenea 130, unde Lucas îl acuză pe Pilat că a judecat doar pe baza dovezilor, şi nu în conformitate cu informaţiile şi conştiinţa sa.

276. Vezi *Glos.ord.*, la c. 5 VI 1, 3, v. *moritur*: „non enim potest esse nulla [sedes] [...] quia dominus pro ea oravit". *Cf.* c. 33. C. XXIV, q. 1; *supra*, cap. VI, nn. 36-37.

277. „Licet moriatur praelatus et omnes clerici in ecclesia, dominium illorum non vacat, quia Christus non moritur, nec potest ecclesia deficere". Johannes Andreae, *Novella*, la c. 4 X 2, 12, n. 5, citat de Pierre Gillet, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique* (Mechelen,

era înţeles a fi peren din motive metafizice similare: era cea de-a patra monarhie a lumii care trebuia să dureze până la sfârşit; fusese instituit din ceruri de însuşi Dumnezeu, iar dreptul lui Iustinian îi atribuia perenitatea (*imperium semper est*)[278]. Este demn de notat, totuşi, că aceste argumente erau acum completate sau chiar înlocuite prin noua teorie juridică privitoare la imortalitatea Demnităţii. Astfel, în comentariul său (cca 1241-1243) la decretala *Quoniam abbas*, Goffredus din Trani putea să inverseze argumentul şi să afirme: „Întrucât Demnitatea nu piere la moartea deţinătorului, prin urmare *imperium* este perpetuu"[279]. Iar autori mai târzii au declarat fără ocolişuri că expresia *imperium semper est* se referea la *Dignitas*[280]. Aceasta este o secularizare a unor idei vechi: perpetuitatea imperiului nu mai deriva de la Dumnezeu şi din hotărârea divină, ci de la personajul fictiv, chiar dacă nemuritor, numit *Dignitas*, de la o Demnitate creată prin politica omului şi conferită Principelui sau deţinătorului actual al funcţiei de către o organizare politică de asemenea nemuritoare, o *universitas quae nunquam moritur*[281]. Este evident că valoarea perpetuităţii nu mai era centrată în primul rând pe Divinitate, în ideea nemuritoare de Justiţie ori în Lege, ci pe *universitas* şi pe *Dignitas*, fiecare fiind nemuritoare.

În mod natural, civiliştii s-au referit în primul rând la *imperium* atunci când şi-au dezvoltat teoriile, la fel cum canoniştii, care au explicat natura lui *Dignitas*, s-au gândit în primul rând la papalitate şi episcopat. La acea dată, totuşi, aproape toate lucrurile care erau valabile în privinţa imperiului erau valabile şi în privinţa regatelor. De exemplu, când analiza – în contextul *Quoniam abbas* şi al decretalei lui Bonifaciu[282] – puterea contractelor şi a obligaţiilor, Baldus a ales mai întâi exemplele tradiţionale ale împăratului şi pontifului: „Împăratul în persoana lui poate să moară, dar Demnitatea însăşi sau *imperium*-ul este nemuritoare, tot aşa cum suveranul pontif moare, dar pontificatul suprem nu moare". Dar, în timp ce arăta că lucrurile

---

1927), 178. Andreae fusese influenţat de glosa lui Inocenţiu al IV-lea la c. 4 X 2, 12, n. 4 (Lyon, 1578), fol. 145v: „[...] quantumcunque moriatur praelatus et omnes clerici, ecclesiae tamen proprietas et possessio remanet penes Christum, qui vivit in aeternum, vel penes universalem, vel singularem ecclesiam, quae nunquam moritur".

278. *Supra*, cap. VI, nn. 38 *sqq.*, 41 *sqq.*

279. Goffredus din Trani, *Summa super decretalibus*, la c. 14 X 1, 29, n. 29, citat de Gierke, *Gen.R.*, III, 271, n. 73: „Quia dignitas non perit decedente persona, unde imperium in perpetuum est".

280. Pentru interpretarea lui *imperium* în sensul de *dignitas* în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, vezi Gierke, *Gen.R.*, IV, 240, n. 124. Ideea perpetuării este destul de puternic formulată de Albericus de Rosate, la *D.* 5, 1, 76, n. 1 (Veneţia, 1584), fol. 304v: „Sedes apostolica non moritur, sed semper durat in persona successoris [...], et dignitas imperialis semper durat [...] et idem in qualibet dignitate, quia perpetuatur in persona successorum [...] [invocare a *Quoniam abbas*], fiscus etiam perpetuo durat locuplex [...]". Angelo de Ubaldis, la *D.* 5, 1, 76, n. 2 (Veneţia, 1580), fol. 136, consideră însemnele unei *societas*, precum *baculus* sau *vexillum*, substanţiale în ceea ce priveşte perpetuitatea: „quod licet mutentur caporales magnae societatis, et uni detur baculus et alteri vexillum, ut est moris, tamen adhuc durat eadem societas".

281. Vezi *infra*, nn. 284 *sqq.*, 295.

282. Aceste două decretale şi, înainte de toate, *Quoniam abbas* sunt citate mereu de Baldus; vezi, *e.g.*, *Consilia*, III, 121, n. 6, fol. 34; III, 159, n. 4, fol. 45v; III, 217, n. 3, fol. 63v etc.

decurgând de la persoană erau chestiuni personale, în timp ce acelea decurgând din Demnitate erau „durabile şi eterne", Baldus a trecut de la *imperium* la *regnum* şi de la împărat la regele asemenea împăratului, „care în regatul său deţine principatul suprem, întrucât el nu recunoaşte nici un superior"[283]. De asemenea, atunci când erau încheiate *sub nomine Dignitatis*, contractele regilor erau obligatorii pentru succesor:

> Iar în contractele regilor se spune din partea cui [persoană sau Demnitate] sunt [făcute]; iar ele trec asupra succesorilor dacă sunt făcute în numele Demnităţii [...]. Acest lucru nu este surprinzător, pentru că în regat trebuie considerată [nu doar] Demnitatea care nu moare, ci şi *universitas* sau *respublica* regatului, care continuă neabătută chiar şi atunci când regii au fost alungaţi: căci *respublica* nu poate să moară şi, prin urmare, se spune că *respublica* nu are moştenitor, întrucât ea trăieşte mereu în sine însăşi[284].

Este de interes minor să observăm că întreaga doctrină canonistică a lui *Dignitas* fusese transferată regilor – cu siguranţă, nu pentru prima dată. Este, totuşi, un punct de interes major să descoperim că în reflecţiile lui Baldus doi factori distincţi determină responsabilităţile regilor: nemurirea *Dignitas*, precum şi nemurirea *universitas*; în consecinţă, se spunea că Principele acţiona datorită Demnităţii şi *respublica*[285], două entităţi considerate a fi perene. Nu putem omite conceptele politice ale juriştilor anteriori, rezumate, de exemplu, de Jean de Paris, care susţinea că regele depindea de Dumnezeu şi de popor, *populo faciente et Deo inspirante*[286]. În schema politică a lui Baldus, însă, noţiunea de *populus* a fost preschimbată în cea juridică de *universitas quae non potest mori*; în acelaşi timp, *Deus* a fost înlocuit prin expresia, de asemenea juridică, *Dignitas quae non potest mori*. Cât de mult erau legaţi Dumnezeu şi Demnitatea poate fi dedus din glosa lui Baldus asupra jurământului de încoronare al regilor şi împăraţilor prin care aceştia promiteau să nu înstrăineze posesiunile Coroanei: „De aceea, împăratul [...] nu are nici o obligaţie faţă de om,

283. Baldus, *Consilia*, III, 159, n. 3, fol. 45v: „Imperator in persona mori potest: sed ipsa dignitas, seu Imperium, immortalis est, sicut et summus Pontifex moritur, sed summus Pontificatus non moritur, et ideo quae procedunt a persona, et non a sede, personalia sunt, si a successiva voluntate dependent [...]. Quaedam vero procedunt a sede: et ista sunt perennia et aeterna, donec superveniat casus extinctivus, seu terminus vitae ipsius concessionis. Huiusmodi sunt contractus Regum, qui contrahunt nomine suo et Regni, seu gentis suae". *Ibid.*, n. 4: „Rex, qui in Regno suo tenet principalissimum principatum: quia non cognoscit superiorem, est totum continens, et potest contrahere nomine suo, et totius terrae, et populorum suorum. Habet enim plenissimam potestatem [...]. Unde is qui contraxit sub nomine dignitatis, obligat successores". Întregul paragraf este extrem de interesant. Vezi nota următoare.

284. *Ibid.*, nn. 4, 5: „Et in contractibus regum est expressum, quod partium sunt, et transeunt ad successores in Regno, si celebrati sunt nomine dignitatis [...]. Nec mirum, quia in Regno considerari debet dignitas, quae non moritur; et etiam universitas, seu respublica ipsius Regni, quae etiam exactis Regibus perseverat. Non enim potest respublica mori. Et hac ratione dicitur, quod respublica non habet haeredem: quia semper vivit in semetipsa". *Cf. supra*, cap. VI, n. 59.

285. *Infra*, n. 295.

286. Vezi *supra*, cap. VI, nn. 51-54; cap. VII, nn. 25 *sqq.*

dar are obligaţii faţă de Dumnezeu şi faţă de Demnitatea sa care este perpetuă"[287]. Ar trebui, probabil, să ne aducem aminte juxtapunerea lui *Deus* şi *Fiscus* pentru a înţelege că *Dignitas*, datorită perpetuităţii ei, devenise, întocmai ca *Fiscus*, comparabilă cu Dumnezeu sau „echivalată" cu Dumnezeu. Putem, de asemenea, să ne gândim la faimoasele cuvinte ale lui Bracton, care spunea că „regele trebuie să fie nu sub om, ci sub Dumnezeu şi Lege"[288], pentru a conştientiza mutaţia de la regalitatea juriscentrică la aceea centrată pe organizarea politică şi corporaţie.

Alăturarea lui Dumnezeu şi a Demnităţii va solicita mai multă atenţie în continuare[289]. Ceea ce contează aici este repetarea neîncetată a expresiei care afirma că Demnitatea regală nu murea sau, după cum afirma uneori Baldus, „[...] Demnitatea este ceva regal [...], iar calitatea regală nu moare, chiar dacă regele individual moare"[290]. Urmând această idee şi referindu-se la Baldus, Matthaeus de Afflictis declara într-o glosă la Constituţiile Siciliene: „Demnitatea regală nu moare niciodată"[291]. Existau, desigur, uşoare variaţii ale acestei teme. Baldus însuşi spunea uneori: *Regia maiestas non moritur*, „Maiestatea regală nu moare"[292]. Şi tot el a ajuns să distingă două persoane în rege: o *persona personalis*, „ce este sufletul în substanţa omului", care este regele individual, şi o *persona idealis*, „care este Demnitatea"[293]. Aici, aşadar, Demnitatea – *persona idealis* – este clar personificată. *Dignitas* este, precum *Iustitia*, o persoană „ideală", având o existenţă independentă chiar şi în cazul unei funcţii neocupate, deşi, altminteri, ea este inseparabil ataşată de cârmuitor, atât timp cât acesta trăieşte sau conduce; ea este ataşată acestuia ca un tovarăş permanent – asemenea unei zeităţi antice, zeu sau zeiţă, care apare pe monede drept *comes Augusti*[294].

---

287. „Unde imperator rei suae potest dare legem quam vult et non obligatur homini, sed Deo et dignitati suae, quae perpetua est". Baldus, la c. 33 X 2, 24, n. 5 (decretala lui Honorius al III-lea; *supra*, nn. 143 *sq.*, 147, 150), *In Decretales*, fol. 261v.
288. Bracton, fol. 5b, ed. Woodbine, II, 33: „Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, quia lex facit regem". Vezi şi *supra*, cap. IV, n. 298.
289. Vezi *infra*, n. 423.
290. Baldus, la *C.* 6, 51, 1, 6a, n. 4, fol. 180v: „Vel ibi non est novum feudum, quia dignitas est quid regale, cum feudum regni sit concessum omnibus regibus, et qualitas regia non moritur, licet individuum moriatur". Pe de altă parte, o diminuare a puterii reale nu afecta Nemurirea lui *Dignitas* însăşi. Vezi, *e.g.*, Albericus de Rosate, la *D.const.Omnem* (=*prima const.* sau *prooemium*), rubr., n. 8 (Veneţia, 1585), fol. 3v. Deşi dezaprobă Donaţia lui Constantin (de fapt, îl citează aprobator pe Dante, *Inf.*, XIX, 115 *sqq.*), el nu acceptă toate argumentele aduse împotriva valabilităţii acesteia: „Non obstat quod dignitas imperialis sit perpetua et non moriatur: quia per talem donationem non est mortua nec eius potestas in aliis locis non donatis ecclesiae".
291. Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, II, 35, n. 23, vol. II, fol. 77: „Quae dignitas regia nunquam moritur".
292. Baldus, la c. 7 X 1, 2, n. 78, *In Decretales*, fol. 18: „[...] quia ibi iuramentum fuit praestitum a dignitate dignitati. Nam regia maiestas non moritur".
293. Baldus, *Consilia*, III, 217, n. 3, fol. 63v: „[persona] personalis, quae est anima in substantia hominis, et non persona idealis, quae est dignitas".
294. Vezi A.D. Nock, „The Emperor's Divine *Comes*", *Journal of Roman Studies*, XXXVII (1947), 102 *sqq.* Ideea lui *comes* nu îi era străină lui Frederic al II-lea, nu doar cu privire la *Iustilia*, ci şi cu privire la *Fortuna Augusti*: *cf.* Franz Kampers, „Die *Fortuna Caesarea* Kaiser Friedrichs II.", *Hist.Jahrb.*, XLVIII (1928), 208 *sqq.*

Dualitatea regelui i-a servit lui Baldus ca temă şi cu o altă ocazie. Atunci când a comentat obligaţia regelui de a respecta contractele încheiate în numele *Dignitas* sau *respublica*, el a explicat, „intelectual vorbind", că regele predecesor, care încheiase obligaţia, nu era mort întrucât nici *Dignitas*, nici *respublica*, în numele cărora acţionase, nu erau moarte.

> Căci este întemeiat să se spună că *respublica* nu întreprinde nimic prin ea însăşi, în timp ce acela care conduce *respublica* acţionează în virtutea *respublica* şi a Demnităţii ce i-a fost conferită chiar de către acea *respublica*. Mai mult, două lucruri există simultan în rege: persoana şi semnificaţia [*i.e.* Demnitatea]. Iar această semnificaţie, care este ceva ce face apel la intelect, există în mod miraculos pentru totdeauna, deşi nu corporal: căci, chiar dacă regele are vreo deficienţă în ceea ce priveşte carnea lui, el funcţionează totuşi, ocupând poziţia a *două* persoane[295].

Cu alte cuvinte, *Regele* îi supravieţuieşte *regelui* şi, în acest sens, Baldus putea apoi să declare că, dacă nu există nici o voinţă într-un cadavru, Principele mort „pare să-şi impună voinţa chiar şi după moartea sa" – în calitate de *Dignitas*, desigur[296].

Oricum ar fi, acum ne dăm seama uşor în ce măsură simpla doctrină canonică privindu-i pe „Abatele de Winchester" şi Demnitatea sa a influenţat gândirea juridică în general, mai ales după ce această teorie a fost transferată, în cursul secolului al XIV-lea, sferei seculare, împăraţilor şi regilor. În profund admiratele argumente ale lui Baldus[297], al căror accent scolastic este neîndoielnic, pare că îi auzim deja pe juriştii tudorieni aducând argumente în privinţa celor „două Corpuri" ale regelui.

Simptome corporative în Anglia

Cu greu am putea găsi în discursurile pitoreşti transmise de Plowden o frază sau o metaforă căreia să nu i se poată descoperi antecedente în scrierile juridice din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, chiar dacă adesea este dificil de demonstrat cum şi-a făcut drum un anumit detaliu până în limbajul juridic englez. Este adevărat că, în cele mai multe cazuri în care cuvântul *Dignitas* era folosit împreună cu cuvântul *Corona*,

---

295. Baldus, *Cons.*, III, 159, n. 5 fol. 45v: „Unde cum intellectu loquendo, non est mortua hic persona concedens [...]. Nam verum est dicere, quod respublica nihil per se agit, tamen qui regit rem publicam, agit in virtute reipublicae et dignitatis sibi collatae ab ipsa republica. Porro duo concurrunt in rege: persona et significatio. Et ipsa significatio, quae est quoddam intellectuale, semper est perseverans enigmatice: licet non corporaliter: nam licet Rex deficiat, quid ad rumbum, nempe loco duarum personarum Rex fungitur, ut ff. de his, qui. ut ind. l. tutorum [*D.* 34, 9, 22: «Discreta sunt enim iura, quamvis plura in eandem personam devenerint, aliud tutoris, aliud legatarii»]".

296. Baldus, la *C.* 10, 1, rubr., n. 16, fol. 232v: „[...] et velle videtur [imperator] etiam post mortem, quia etiam post mortem suam verba contulisse videtur [...]". Vezi *infra*, n. 349.

297. *Repertorium in Consilia*, p. 82 (constituind vol. VI din Baldus, *Cons.*), *s.v.* „rex", face referire la *Cons.*, III, 159 şi afirmă: „Hic vide multa pulchra de dignitate regali". De asemenea, Gierke, *Gen.R.*, IV, 239, admiră, cu referire la acel *Consilium*, *unübertreffliche Schärfe* a lui Baldus.

nu se intenţiona exprimarea caracterului corporativ al Demnităţii ; şi nici nu poate fi observată în texte o astfel de intenţie. Cu toate acestea, doctrinele canoniştilor italieni au lăsat urme în Anglia, chiar şi la o dată mai timpurie. William de Drogheda, scriind în jurul anului 1239 despre procedurile din instanţele ecleziastice, era perfect conştient că nu era acelaşi lucru când abatele folosea propriul sigiliu şi când îl folosea pe cel al diocezei sale[298]. În Anuarele din timpul lui Eduard al II-lea, în care se află multe discuţii despre Demnitatea regelui fără a se sugera vreodată aspecte corporative, găsim totuşi indicii clare cu privire la cunoaşterea semnificaţiei canonistice a *Dignitas*. În procesul împotriva Priorului de Kirkham, care s-a judecat în 1313, judecătorul Inge s-a referit în repetate rânduri la *Dignitas* în sensul canoniştilor :

> Abate şi prior sunt numele Demnităţii : şi pe baza Demnităţii, dreptul pe care îl avea predecesorul va fi învestit atât de cuprinzător în persoana succesorului, după crearea sa, încât nimeni altul în afară de el să nu poată apăra drepturile Bisericii sale.

Referindu-se în mod tacit la *Quoniam abbas*, judecătorul Inge a insistat asupra faptului că „actualul Prior [de Kirkham] vine la curte în calitate de prior" şi că a fost chemat „sub numele Demnităţii sale". La sfârşit, Inge exclama cu emfază : „Şi astfel, fie ca oamenii să înveţe să [aibă grijă cum să] facă o plângere împotriva unui Prior cu numele Demnităţii sale"[299].

Aceste citate arată că juriştii englezi din jurul anului 1300 erau foarte familiarizaţi cu ideea de Demnitate în sens juridic, precum şi cu ideea de identitate virtuală între predecesor şi succesor, cel puţin în privinţa persoanelor ecleziastice. Judecătorul Inge a arătat, într-adevăr, că personalitatea unui abate sau a „altui deţinător al Demnităţii" nu era „ca a persoanelor seculare"[300] – un indiciu, se pare, că ideea de personalitate continuă nu era încă transferată în mod obişnuit funcţiei seculare, ci era limitată mai mult sau mai puţin la demnitarii spirituali. A fost nevoie de timp pentru ca demnitarii seculari să fie atraşi în cercul magic al doctrinelor corporative. În orice caz, până în secolul al XV-lea, principalele elemente distinctive au apărut şi în sfera seculară, de exemplu, într-un proces din timpul domniei lui Eduard al IV-lea, în care judecătorii au arătat că un primar contractase o obligaţie nu ca primar, ci *par son propre nosme*[301].

---

298. Post, „Quod omnes tangit", 217 *sqq.*

299. *Year Books, 6-7 Edward II* (1313), Y.B. Ser., XV (Selden Society, XXXVI), 175, 177, 178, 182 ; *cf.* Holdsworth, III, 472, n. 4. Dacă în acest caz substratul corporativ este evident, menţiunile Demnităţii regale nu au nici o conotaţie corporativă ; vezi, *e.g.*, *Year Books, 5 Edward II* (1311), Y.B. Ser., X (Selden Society, LXIII, 1944), 122 *sq.* Folosirea de către Bracton a lui *Dignitas* nu sugerează nici ea un înţeles corporativ. Se pare că noţiunea de *status regis* sau *status regalis*, fie singură, fie în conexiune cu *dignitas*, a preluat funcţiile care, în doctrinele canonice şi în cele ale juriştilor italieni, erau învestite în abstracta *Dignitas*. Cel puţin asta sugerează Jean Gerson (*supra*, cap. V, n. 76) atunci când vorbeşte despre „a doua viaţă" a regelui, „vita civilis et politica, que *status regalis* dicitur aut *dignitas*". Toate aceste noţiuni ar trebui studiate cu mult mai multă atenţie decât până acum, deşi calea a fost deschisă de către Post (vezi, *e.g.*, „Two Laws", 432 *sqq.*).

300. *Year Books, 6-7 Edward II*, 181.

301. Maitland, *Sel. Ess.*, 226, n. 1.

În timpul domniei lui Eduard al IV-lea, modalităţile corporative de gândire au devenit foarte clare în Anglia şi, în mod straniu, au fost aplicate de regele însuşi în cazul ducatului de Lancaster[302]. Ducatul, după cum se ştie, fusese posesiunea privată a Casei de Lancaster, iar regii lancasterieni îl deţinuseră prin drept ereditar. La urcarea sa pe tron, în 1399, Henric al IV-lea a stabilit, cu consimţământul Parlamentului, ca toate pământurile Ducatului de Lancaster să fie guvernate şi tratate de către rege „ca şi cum nu am fi obţinut niciodată Demnitatea regală", întrucât acele pământuri ajunseseră în posesia lui, Henric de Lancaster, în mod personal, prin drept ereditar, înainte ca „Dumnezeu să ne ridice în Starea şi la Demnitatea regală"[303]. O proprietate privată, fără legătură cu Coroana – aceasta era ducatul şi astfel a rămas sub Henric al V-lea şi Henric al VI-lea; era deţinut, după cum a relatat mai târziu Ploweden, de lancasterieni în Corpul lor natural[304]. Atunci când, în 1461, „yorkistul" Eduard al IV-lea a preluat puterea, statutul ducatului s-a schimbat. La puţin timp după urcarea sa pe tron, Eduard al IV-lea l-a condamnat pe predecesorul său lancasterian şi l-a scos în afara legii pentru înaltă trădare, un verdict având drept consecinţă confiscarea tuturor posesiunilor şi a titlurilor fostului suveran, inclusiv posesiunea privată a Ducatului de Lancaster. Eduard al IV-lea însuşi nu avea nici un drept asupra ducatului, decât prin intermediul Coroanei, întrucât fusese confiscat pentru trădarea comisă împotriva Coroanei[305]. Şi totuşi, se pare că Eduard nu intenţiona să renunţe la toate avantajele pe care un *Hausmacht* le aducea puterii şi tezaurului regelui. Pentru a depăşi aceste dificultăţi, regele şi consilierii săi juridici au recurs la o soluţie surprinzătoare: ei au „încorporat" ducatul confiscat. Printr-un act al Parlamentului, la 4 martie 1461, s-a decretat că toate conacele, castelele, senioriile, oraşele şi alte posesiuni ce aparţineau Ducatului de atunci încolo

> sunt şi constituie din zisa zi de 4 martie zisul Ducat de Lancaster încorporat şi va fi numit DUCATUL DE LANCASTER.

Mai mult, Parlamentul i-a acordat lui Eduard al IV-lea dreptul de a păstra aceste pământuri

> în acelaşi nume al Ducatului, separat de toate celelalte moşteniri ale sale [...], pentru el şi pentru moştenitorii săi regi ai Angliei în perpetuitate [...][306].

---

302. Abia Robert Somerville, *History of the Duchy of Lancaster* (Londra, 1953), 231 *sqq.*, redă conţinutul Actului de Încorporare. În ansamblu, strania acţiune întreprinsă de Eduard al IV-lea pare să nu fi atras, în epoca modernă, atenţia pe care, fără îndoială, o merită.
303. William Hardy, *The Charters of the Duchy of Lancaster* (Londra, 1845), 99 *sq.*, 102.
304. Vezi Plowden, *Reports*, 200b şi *passim*; de asemenea, Chrimes, *Const.Ideas*, 352 *sq.* (*App.*, n. 11), pentru opiniile judecătorilor din timpul lui Henric al IV-lea.
305. Cea mai cuprinzătoare discuţie a acestui caz este încă cea din Plowden, *Reports*, 212b-223; pentru Eduard al IV-lea, vezi 219a.
306. Pentru Cartă, vezi W. Hardy, *op.cit.*, 282 (text englez), 323 *sq.* (text latin). Cuvintele scrise cu majuscule în citat apar tot cu majuscule în textul latin: „[...] dictus ducatus Lancastriae corporatus, et DUCATUS LANCASTRIAE nominentur [sc. castra, maneria, et cet.]".

Acum corporat, Ducatul trebuia să devină, în calitate de corporaţie, o parte a Coroanei fără a fi unit cu celelalte proprietăţi ale Coroanei. Adică, pentru a păstra vechea stare a Ducatului, cu toate drepturile şi anexele sale neştirbite, şi de asemenea pentru a-l ţine separat, *en bloc*, de celelalte proprietăţi ale Coroanei şi a-l pune sub o administraţie specială, a fost convertit printr-un act al Parlamentului într-o persoană juridică. DUCATUL DE LANCASTER (unii ar putea fi înclinaţi să adauge LTD. sau INC.) trebuia să aibă un statut separat de administraţia centrală şi aparţinând în calitate de corporaţie Coroanei, iar regele în calitate de Rege, şi nu regele ca persoană privată, trebuia să fie capul ereditar – sau, am putea spune, „Director" – al acestei corporaţii juridice, în folosul căruia se acumulau beneficiile acestei corporaţii ca şi cum ar fi fost un proprietar privat – desigur, doar prin dreptul Coroanei[307].

Astfel a intrat gândirea corporativă în practica constituţională la cel mai înalt nivel. În limbajul juriştilor, nu era deloc neobişnuit ca un regat, un comitat, un ducat sau chiar şi o taxă să fie concepute în termenii unei corporaţii (*universitas*) sau ai unei persoane juridice, dar încorporarea în sine a unui întreg ducat printr-un act al Parlamentului era ceva unic în practica medievală. Am putea considera acest pas un precedent al încorporării, mai târziu, a unor întregi dioceze ecleziastice sau a unor provincii ale ordinelor spirituale în acele ţări în care, ca urmare a separării Statului de Biserică, Bisericile formează corporaţii private; acest lucru ar fi adevărat mai presus de toate în Statele Unite, unde arhiepiscopii şi episcopii sunt – sau erau – recunoscuţi drept „corporaţii individuale" şi unde, de exemplu, benedictinii sunt înregistraţi ca *Ordinul Sfântului Benedict Inc.*, în timp ce provinciile iezuite sunt încorporate la nivel statal, *e.g.*, precum *Societatea lui Isus din Noua Anglie* etc.[308]. Aici, dreptul corporativ secular a avut efectele sale retroactive asupra statutului Bisericii: de fapt, doctrina canonică s-a întors de unde a plecat.

Oricum ar fi, până în cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea, ideologiile corporative îşi consolidaseră poziţia în Anglia şi se pare că juriştilor nu le erau străine foloasele pe care le puteau obţine de pe urma teoriilor corporative şi în chestiunile seculare. Încorporarea ducatului Lancaster, în alte privinţe poate fără vreun efect tangibil[309], a lăsat o amprentă de neşters asupra gândirii juridice, în

307. În Plowden, 220b, distincţiile sunt înfăţişate clar: „Cei trei [*i.e.* regii lancasterieni] l-au deţinut în Corpul lor natural separat de Coroană, iar cel de-al patrulea [*i.e.* Eduard al IV-lea] în Corpul său politic, prin dreptul Coroanei, şi separat în Ordinul şi Guvernarea Coroanei, iar nu altminteri".

308. Cazuri în care Statele Unite au recunoscut episcopii şi arhiepiscopii romano-catolici drept „Corporaţii individuale" sunt enumerate în *Corpus Juris* (New York, 1919), XIV, 71, nn. 73 şi 78 (= 14 C.J. Corporations §38). În noua ediţie (*Corpus Juris Secundum*, XI, 350 [Bishop]) se afirmă că „Episcopul a fost considerat drept corporaţie individuală; dar întrucât conceptul [...] pare să fie abandonat în dreptul american, un episcop nu mai este considerat aici drept o corporaţie singură". Totuşi, o revistă liturgică, numită *Orate Fratres*, este editată „de călugării de la abaţia Sfântului Ioan, Collegeville, Minnesota (Ordinul Sfântului Benedict, Inc.)", iar iezuiţii americani sunt de asemenea încorporaţi la nivel de stat; vezi, *e.g.*, *Catalogus Provinciae Novae Angliae Societatis Jesu* (ineunte anno 1955), p. 143.

309. Somerville, *Lancaster*, 232.

asemenea măsură încât în legătură cu acest *Caz al Ducatului de Lancaster*, judecat în 1561, juriştii tudorieni au oferit cele mai uimitoare formulări privind cele „două Corpuri" ale Regelui. Căci aceste formulări au trecut în cele din urmă în textele juridice şi dicţionare precum cele ale lui Crompton, Kitchin, Cowell şi poate ale altor autori din jurul anului 1600 şi au fost citate de autorităţi precum Coke, Bacon, iar mai târziu de numeroşi alţii, de exemplu Blackstone, pătrunzând rapid în limbajul politic şi popular şi fiind repetate în nenumărarte rânduri[310]. Plowden, în *Rapoartele* sale, demonstrează în mod clar cât de viu şi de general era interesul pentru principiile implicate în cazul Lancaster şi cât de însufleţite erau discuţiile în cursul cărora erau înfăţişate distincţiile dintre cele „două Corpuri". Formulele judecătorilor englezi nu erau lipsite de originalitate atunci când arătau că Trupul politic al Regelui „conţinea Starea şi Demnitatea sa regală" sau „era împodobit şi învestit cu Starea şi Demnitatea regală", chiar dacă juriştii italieni erau părinţii acestor idei. Originalitatea juriştilor tudorieni trebuie căutată în principal în faptul că au înlocuit noţiunea obişnuită de *Dignitas* prin noţiunea de „Corp politic" şi, prin urmare, au ajuns la anumite elaborări şi concluzii pe care civiliştii şi canoniştii nu le consideraseră demne de a fi studiate.

Din fericire, nu ne lipsesc exemplele timpurii ilustrând înlocuirea lui *Dignitas* cu *Corpus*. Maitland a menţionat un caz înfăţişat sub Henric al VII-lea, în 1487, în cursul căruia judecătorul Vavasor a argumentat că „fiecare abate este un corp politic, întrucât el nu poate lua nimic decât pentru folosinţa casei sale"[311]. Argumentul în sine este slab, dar dezvăluie un limbaj care trebuie să fi fost comun în epoca respectivă. De fapt, găsim o exprimare similară într-un caz mai timpuriu, înfăţişat în timpul lui Eduard al IV-lea, în 1482. Din nou, era implicat un abate; judecătorul Fairfax, vorbind în favoarea sa, a făcut o remarcă privind „acel corp mistic al abatelui care nu moare niciodată", întrucât oficiul şi casa continuau în succesorii abatelui[312]. Observaţia judecătorului este interesantă: abatele nu este menţionat ca membru al acelui *corpus mysticum* general, fie al Bisericii, fie al regatului, ci ca un corp mistic în sine, întrucât „nu moare niciodată" şi are „continuitate". Este clar că noţiunea corporativă de *Dignitas* era confundată cu noţiunea corporativă asemănătoare de *corpus mysticum* sau că acel „corp mistic" era unit cu ceea ce, altfel, se numea

310. Richard Crompton, *L'Authoritie et Jurisdiction* (Londra, 1594), fol. 134 *sq.*; Joseph Kitchin, *Le Court Leete et Court Baron* (Londra, 1598), IV; John Cowell, *The Interpreter* (Cambridge, 1607), *s.v.* „King (Rex)" şi *s.v.* „Prerogative". Vezi pentru dr. Cowell, ale cărui puncte de vedere absolutiste erau supărătoare chiar şi pentru Iacob I (*cf.* Godfrey Davies, *The Early Stuarts* [Oxford, 1952], 12), de asemenea, articolul lui Chrimes, „Dr. John Cowell", *EHR*, LXIV (1949), 472 *sqq.* Vezi pentru Coke, Bacon şi Blackstone *supra*, cap. I.

311. Maitland, *Sel. Ess.*, 83, n. 2 (citând *Y.B., 3 Henry VII*): „[...] chescun abbe est corps politike, car il ne poet rien prender forsque al use del meason".

312. *Year Books, 21 Edward IV* (tipărită de Tottell, Londra, 1556-1572), fol. 38b: „[...] pur ceo que cest misticall corps d'l abbe ne unque morust et le office et le meason continua a les successours en fee [...]". Cazul a fost citat de Coke, *Rep.*, VII, 10a, *Calvin's Case* (incorect, f. 39b pentru 38b), şi îi sunt foarte îndatorat domnului H.G. Richardson pentru că m-a ajutat să verific citatul.

„Demnitate" – o fuziune sau o confuzie care, cu siguranţă, nu era ceva obişnuit în limbajul juridic italian. Totuşi, atunci când luăm în considerare influenţa pe care „abatele", ca model, a exercitat-o asupra gândirii politice şi juridice în general, nu ne va surprinde să aflăm că, în practica seculară engleză, cele două noţiuni erau folosite într-un mod aproape sinonim şi cu privire la rege.

Cum funcţiona tranziţia de la „Demnitatea" regală la „Corpul politic" regal în argumentele juridice poate fi lesne înţeles din cazul *Hill* v. *Grange*, înfăţişat la Curtea Plângerilor Comune în 1556 şi 1557, cu cinci ani înainte de cazul Lancaster[313]. *Hill* v. *Grange*, un caz de încălcare a proprietăţii, este, *per se*, lipsit de importanţă aici; dar proprietatea care a fost încălcată aparţinuse iniţial uneia dintre mănăstirile dizolvate de Henric al VIII-lea şi, prin urmare, a fost adus în discuţie regele. Înfăţişarea cazului, în anumite secţiuni, a echivalat cu o repetare a întregii probleme a lui *Quoniam abbas* şi a gloselor acelei decretale. Judecătorii au încercat să afle dacă regele Henric al VIII-lea acţionase ca persoană sau ca *Dignitas*, întrucât, în cazul din urmă, acţiunile sale ar fi avut un efect de constrângere şi asupra succesorilor. Judecătorul suprem al Curţii Brook a argumentat că statutele au fost în mod obişnuit „dezvoltate pentru a se extinde şi asupra moştenitorilor şi succesorilor unui rege, să le aducă foloase sau să-i supună la constrângeri" chiar şi atunci când era menţionat sau se făcea referire la numele individual al regelui; el a adus ca dovadă *Magna Carta*, c. 17: „Plângerile Comune nu vor urma instanţa *noastră*"[314] pentru a dovedi că termenul „noastră" nu se referea la regele Ioan ca individ, ci la rege în calitate de Rege; şi, în final, el a spus rezumând:

> Iar motivul este acela că *Regele este un Corp politic*, iar când un document spune „regele" sau „noi" se referă întotdeauna la persoana lui ca Rege şi în *Demnitatea sa regală* şi prin urmare îi *include pe toţi cei care ocupă această funcţie*[315].

Ulterior, alţi judecători – Staunford, Saunders şi Brown – au reluat problema, argumentând de asemenea că, deşi regele Henric al VIII-lea era menţionat sub numele său, referinţa era făcută totuşi la el în calitate de Rege:

> Iar *Rege este numele unei continuităţi, care va exista întotdeauna* în calitate de cap şi guvernator al poporului, după cum spune Legea [...] şi *în aceasta Regele nu moare niciodată*.

Din acest motiv, erau de părere judecătorii, moartea regelui nu este numită, în drept, moarte, ci transmitere,

> pentru că el transmite astfel regatul către altcineva şi lasă pe altul să ocupe funcţia, astfel încât *Demnitatea continuă mereu* [...]. Şi atunci când [...] legătura este cu el

313. Plowden, *Reports*, 164 *sqq*.

314. Judecătorul Brook (Plowden, *Reports*, 175b) citează „c. 11" din *Magna Carta*; de fapt, referinţa este pentru *M.C.*, c. 17 (Regele Ioan) sau c. 12 (republicare din 1216).

315. Plowden, *Reports*, 175b-176.

ca Rege, *el ca Rege nu moare niciodată, deşi Trupul său natural moare*; dar *Regele* în numele căruia există o legătură cu el *continuă mereu* şi prin urmare [...] cuvântul Rege se extinde [de la Henric al VIII-lea] la Regele Eduard al VI-lea [adică la succesor] [...]. De aici putem vedea că atunci când un lucru este legat de un rege anume prin *numele de Rege*, în acest caz *s-ar putea extinde şi asupra moştenitorilor şi succesorilor săi* [...][316].

Nu este nevoie de nici un comentariu pentru a demonstra că pasajele redate aici cu italice pentru a fi accentuate erau derivate din argumente pe care glosatorii şi post-glosatorii le emiseseră cu mult înainte: recunoaştem sintagma-cheie *Dignitas non moritur*, anume continuitatea lui *Dignitas* în pofida morţii ocupantului funcţiei; unitatea dintre predecesor şi succesor; puterea de constrângere a obligaţiilor luate în numele Demnităţii; importanţa menţionării sau omiterii „numelui" şi toate implicaţiile care fuseseră exploatate timp de peste trei secole în legătură cu decretala *Quoniam abbas* sau cu alte referinţe similare. Doar într-o singură privinţă jargonul juridic englez a deviat considerabil de la limbajul glosatorilor: noţiunea de Demnitate, deşi menţionată de către judecătorii englezi de mai multe ori în cadrul ei juridic adecvat, a fost de obicei înlocuită prin cea de „Corp politic". Aici, în orice caz, există o paralelă izbitoare cu „corpul mistic care nu moare niciodată" al abatelui.

Atunci când pleda în *Cazul Calvin*, Coke a remarcat just: „Este adevărat că Regele *in genere* nu moare, dar, fără îndoială, el moare *in individuo*"[317]. Noi cunoaştem aceste distincţii din argumentele juriştilor italieni care, în ansamblu, aveau grijă să arate că vorbeau despre Principe *in genere*, despre *regia Dignitas* sau *regia Maiestas* atunci când afirmau că un demnitar „nu moare niciodată" şi se abţineau, în mod logic, de la a spune că „Regele nu moare niciodată". Poate că Baldus a mers puţin mai departe decât ceilalţi atunci când a personificat *Dignitas* şi a afirmat că *persona idealis* nu moare niciodată; dar aceasta era, la urma urmei, doar o „persoană ideală". Juriştii englezi, la rândul lor, au declarat limpede că regele nu era nemuritor pur şi simplu, ci doar în calitate de *Rege* – ca „Demnitate" sau „Corp politic" – nu murea niciodată. În orice caz, afirmaţia „Regele nu moare niciodată" pare să-şi fi făcut pentru prima dată apariţia în pledoariile juriştilor englezi şi probabil că unii îşi puteau permite să dea dovadă de puţină neglijenţă, întrucât distincţiile dintre Corpul politic nemuritor al Regelui şi Corpul său natural muritor erau atât de bine stabilite, încât neînţelegerile erau practic imposibile. Oricum ar fi, întrucât avuseseră loc atâtea discuţii despre Maiestăţile şi Demnităţile regale nemuritoare şi întrucât – precum în Franţa, mai ales – exista o tendinţă atât de puternică de a vedea în regele în viaţă trăsături ale unei *persona idealis* vii[318], era aproape de aşteptat ca într-o zi, mai devreme sau mai târziu, fraza *le roi ne meurt jamais* să-şi facă de asemenea apariţia.

316. *Ibid.*, 177. Vezi *supra*, n. 195.
317. Coke, *Calvin's Case*, fol. 10b.
318. Church, *Constitutional Thought*, 94, n. 41, 197, 247 *sqq.* şi *passim.*

Le Roy est mort...

Nu prea s-a acordat atenţie faptului indiscutabil că faimoasa formulă *Le roi ne meurt jamais*, folosită în Franţa începând din secolul al XVI-lea[319], provenea în mod direct din formula juridică *Dignitas non moritur* şi, prin urmare, din decretala *Quoniam abbas* a papei Alexandru. Cu alte cuvinte, reprezenta doar o reformulare a mult uzatelor doctrine corporative ale canoniştilor şi civiliştilor medievali. Această provenienţă lipsită de ambiguităţi a fost atât de rar observată poate din cauza – cel puţin într-o anumită măsură – faptului că formula legală a fost mult prea frecvent asociată, din motive evident înşelătoare, cu lamentaţiile auzite la înmormântările regilor francezi în abaţia de la Saint-Denis : *Le roi est mort ! Vive le roi !* [320] Nu există însă o justificare pentru îmbinarea celor două dictoane ale continuităţii dinastice şi juridice şi în final pentru confundarea lor – căci fiecare avea propria istorie particulară. *Le roi ne meurt jamais* este dinastic doar din întâmplare ; *le pape*, *l'évêque*, *l'abesse ne meurt jamais* erau formule valabile chiar dacă în aceste cazuri nu era implicată demnitatea dinastică. Şi nici vestita deviză franceză, care, la urma urmei, era pâinea zilnică în jargonul juriştilor englezi din acea perioadă, nu apare în ceremoniile de

319. Ar fi dificil de spus când anume a apărut pentru prima oară dictonul în Franţa. *Cf.* Jean Bodin, *Les six livres de la république*, I, c. 8 (Paris, 1583 ; prima ediţie în 1576), 160 : „Car il est certain que le Roy ne meurt jamais, comme l'on dit, ains si tost que l'un est decedé, le plus proche masle de son estoc est saisi du Royaume et en possession d'iceluy au paravant qu'il soit couronné". Aceasta arată că la data la care a scris Bodin (cca 1576) formula era bine cunoscută (*comme l'on dit*). Este de asemenea interesant că Bodin ridică deviza *le mort saisit le vif* (*supra*, n. 268) din sfera moştenirii private în sfera publică, înlocuind *le mort* cu *le Royaume* : regatul însuşi îl apucă pe moştenitorul la tron. Aceeaşi legătură între *le Roy ne meurt jamais* şi *le mort saisit le vif* este găsită şi în Charles Loyseau, *Cinq livres du droit des offices*, I, c. 10, n. 58 (Lyon, 1701 ; publicată prima oară în 1610), 66, citat de Church, *Const. Thought*, 319, n. 44. La acea dată, desigur, *le Roy ne meurt jamais* devenise o dogmă religioasă a naţiunii franceze, pe care, *e.g.*, Bossuet, deşi încă bazându-se pe doctrine juridice, o interpretează într-o nouă manieră : imaginea lui Dumnezeu, vizibilă în rege, nu poate fi decât nemuritoare ; *cf.* Bossuet, *Oeuvres oratoires*, ed. J. Lebarq (Lille şi Paris, 1892), IV, 256 *sqq.* („Sur les devoirs des rois", o predică din Duminica Floriilor ţinută în faţa regelui, pe 2 aprilie 1662), care redă (p. 262) o expunere a Psalmului 81 : 6, *Ego dixi : dii estis* (vezi articolul meu „Deus per naturam", 274, n. 72) : „Vous êtes des dieux [...]. Mais ô dieux de chair et de sang, ô dieux de terre et de poussière, «vous mourrez commes des hommes». N'importe, vous êtes des dieux, encore que vous mouriez, et votre autorité ne meurt pas : cet esprit de royauté passe tout entier à vos successeurs [...]. L'homme meurt, il est vrai, mais le roi, disons-nous, ne meurt jamais : l'image de Dieu est immortelle".

320. Vezi, *e.g.*, Robert Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte* (München şi Berlin, 1910), 311 ; Schramm, *English Coronation*, 1, şi *König von Frankreich*, I, 260. Bloch, *Rois thaumaturges*, 218 *sq.*, subliniază în primul rând aspectul dinastic al lamentaţiilor de la Saint-Denis, care este important, dar nu decisiv. Cele două noţiuni au fost deja confundate de autorii francezi în jurul anului 1600.

înmormântare a regilor francezi, întrucât lamentaţiile funerare de la Saint-Denis îşi aveau originea în cu totul alt context[321].

Prin Tratatul de la Troyes din 1420, regele Carol al VI-lea al Franţei, bolnav, şi regina Isabeau l-au recunoscut pe regele Henric al V-lea al Angliei ca succesor prezumtiv legitim la tronul Franţei ; pretenţiile engleze au fost recunoscute în nordul Franţei, inclusiv la Paris. Doi ani mai târziu, la 31 august 1422, Henric al V-lea a murit la Vincennes, lăsând moştenire pretenţiile sale franceze fiului său, Henric al VI-lea. În timp ce trupul regelui mort a fost trimis mai întâi la Saint-Denis, iar de acolo, prin Rouen, la Londra, regele Carol al VI-lea al Franţei a murit şi el, pe 21 octombrie 1422. Ducele de Bedford, în calitatea sa de Regent al Franţei pentru copilul Henric al VI-lea al Angliei, s-a întors pe 5 noiembrie la Paris, unde *Conseil* pare să fi aşteptat sosirea sa pentru a face aranjamentele pentru înmormântare şi pentru a îndeplini riturile funerare[322].

Alte evenimente însă au pus în pericol succesiunea engleză la tronul francez. La sud de Paris, la Méhun-sur-Yévre, Delfinul Carol al VII-lea a fost aclamat de către slujitorii săi cu strigătul *Vive le roi !* în timp ce era înălţat drapelul Franţei[323]. Ducele de Bedford, aşadar, a fost forţat să acţioneze repede şi eficient pentru a proteja şi proclama drepturile suzeranului său, regele Henric al VI-lea al Angliei. Atunci când Carol al VI-lea a fost înmormântat la Saint-Denis pe 11 noiembrie – la doar patru zile după ce Henric al V-lea fusese înmormântat în abaţia de la Westminster –, ceremonia a fost încheiată cu obişnuita rugăciune scurtă pentru regele decedat : *„Priez pour l'ame de tres-excellent prince Charles VI, roy de France"*. Apoi, după o scurtă pauză, un herald a proclamat drepturile copilului Henric al VI-lea şi a strigat cu o voce puternică : *„Vive Henry par la grace de Dieu roy de France et de l'Angleterre !"*. La care ceilalţi heralzi au răspuns cu strigătul : *Vive le roy Henry !*, englezii adăugând *Noël !* – „de parcă Dumnezeu cobora din ceruri", spune cronicarul francez[324].

---

321. Multe dintre paragrafele următoare au fost inspirate de cartea în curs de apariţie a lui Ralph E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, un studiu detaliat şi cuprinzător (bazat pe disertaţia sa de doctorat de la University of California, Berkeley, Cal., 1954), pe care o citez în conformitate cu capitolul şi numerele notelor. Îi sunt profund îndatorat dr. Giesey nu doar pentru că mi-a permis să-i folosesc manuscrisul, ci şi pentru că a contribuit cu pasaje suplimentare relevante şi pentru că mi-a pus, practic, la dispoziţie propriile extrase din materialele nepublicate până acum, pe care le-a adunat în străinătate.
322. Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI, nn. 87 *sqq.*
323. Această ceremonie este descrisă în detaliu de Monstrelet, *Chroniques*, ed. Douët d'Arcq (Soc. de l'hist. de France, Paris, 1857-1862), IV, 310 : „Sy fu lors levée une baniére de France dedans la chapelle, et donc lesditz officiers commencèrent a cryer hault et cler par plusieurs fois Vive le Roy !". Pentru datare (30 octombrie în loc de 24 octombrie), vezi Giesey, *op.cit.*, cap. VIII, n. 20 *sq.*
324. Lamentaţiile pentru Carol al VI-lea şi Henric al VI-lea prezentate aici sunt din versiunea „originală" a *Cérémonial de l'inhumation de Charles VI* ; cel mai vechi manuscris al acesteia (Paris, BN., fr. 18674, fol. 119 *sq.*) este reprodus de Giesey, *Royal Funeral*, anexa II. Strigătul „Noël" este raportat, *e.g.*, în *Chronique du Religieux de Saint-Denis*, ed. M.L. Bellaguet (Coll. des documents inédits, Paris, 1852), VI, 496.

Aici, cu scopul evident de a zădărnici pretenţiile Delfinului rival şi ale partizanilor săi, rugăciunea pentru regele mort a fost combinată cu aclamarea noului rege în forma în care, în mod normal, era auzită la încoronările regale şi cu alte ocazii. De atunci, această procedură a rămas obişnuită în Franţa : era rostită rugăciunea pentru regele mort, apoi, după o scurtă tăcere „suficient de lungă pentru a spune un *Pater noster*"[325], urma aclamarea noului rege. Totuşi, rugăciunea pentru regele mort, precum şi proclamarea noului rege au fost reduse treptat ca dimensiuni, până când, în cele din urmă, au fost auzite numai scurtele strigăte impersonale, întrerupte doar de un scurt ceremonial : *Le roi est mort ! ... Vive le roi !* Această versiune scurtă şi depersonalizată pare să-şi fi făcut prima oară apariţia la înmormântarea lui Ludovic al XII-lea, în 1515, în timp ce o formulă intermediară - scurtele strigăte succesive cu menţionarea numelor individuale atât al regelui mort, cât şi al noului rege - pare să fi fost folosită înainte de 1515[326]. Aceasta este cu atât mai probabil cu cât în 1509, la moartea regelui Henric al VII-lea al Angliei, ceremonialul funerar englez a urmat acest stil intermediar. Majordomii şi-au rupt bastoanele, cavoul a fost închis,

> iar toţi heralzii şi-au luat blazoanele şi le-au atârnat de grilajul porţii : plângând în franţuzeşte „Nobilul rege Henric al VII-lea este mort". Şi, de îndată ce au făcut asta, fiecare herald şi-a luat din nou blazonul şi a strigat cu o voce puternică : „Vive Le noble Roy Henry le VIII^me^", care înseamnă în limba engleză „Dumnezeu să-i dea viaţă lungă nobilului Rege Henric al VIII-lea"[327].

Procedura engleză, care, după toate aparenţele, urma exemplul ceremonialului francez, sugera că scurta succesiune a celor două strigăte, deşi conţinând încă invocarea numelui regilor, era de fapt un obicei francez dinainte de 1509, o consideraţie care ne trimite înapoi la funeraliile lui Carol al VIII-lea, în 1498[328]. Omisiunea de mai târziu a numelor individuale a pus, cu siguranţă, în evidenţă perpetuitatea lui *Dignitas* în sine, separată de cei care o întruchipau ; dar este

---

325. Mathieu d'Escouchy, *Chroniques*, ed. G. de Beaucourt (Soc. de l'hist. de France, Paris, 1863-1864), II, 443 *sq.*, relatând funeraliile lui Carol al VII-lea din 1461.

326. În general, se presupune că aceste lamentaţii s-au auzit, în forma lor cea mai scurtă, pentru prima oară la funeraliile lui Francisc I, în 1547 ; vezi, *e.g.*, Bloch, *Rois thaumaturges*, 218 *sq.* ; Schramm, *Frankreich, II*, 125(=I, 260, n. 4). Lamentaţiile depersonalizate, însă, se găseau deja într-o relatare contemporană asupra funeraliilor lui Ludovic al XII-lea din 1515 : *L'obsèque et enterrement du Roy* (Paris, 1515), retipărită în L. Cimber şi F. Anjou, *Archives curieuses sur l'histoire de France* (Paris, 1835), I^er^ sér., II, 69 *sq. Cf.* Giesey, *Royal Funeral*, cap. VIII, nn. 50 *sq.*, pentru detalii suplimentare.

327. Textul este păstrat la Brit.Mus., *Harley MS 3504*, fol. 259r-v (fostă 271), iar o copie mi-a fost pusă la dispoziţie cu amabilitate de dr. Giesey.

328. Fiind limba heraldicii, franceza nu poate fi considerată o dovadă a originii franceze a ceremoniei. Totuşi, lamentaţiile nu se găsesc în ceremonialul de la înmormântarea lui Eduard al IV-lea, în 1483 (*cf.* Brit.Mus., *Egerton MS 2642*, fol. 186v-188v), dar sunt aproape identice cu strigătele folosite în 1498 la funeraliile lui Carol al VIII-lea al Franţei ; *cf.* Jean de Saint-Gelais, *Chronique*, în Th. Godefroy, *Histoire de Louys XII* (Paris, 1622), 108 ; *cf.* Giesey, *op.cit.*, cap. VIII, n. 45.

imposibil de spus dacă a fost un lucru intenţionat sau nu. Ce contează aici este faptul că strigătele „Regele este mort! Trăiască regele!", care – cu sau fără menţionarea numelor – demonstrau cu tărie perpetuitatea regalităţii, au fost introduse în Anglia într-o perioadă în care, în *Inns of Court*, maxima conform căreia „regele în calitate de Rege nu moare niciodată" era pe punctul de a fi formulată.

O idee politică generală a fost exprimată prin ceremonialul funerar în termeni lapidari şi printr-o imagine dramatică. În orice caz, faimoasele strigăte nu erau nici prima şi nici singura expresie a ideii regalităţii nemuritoare în contextul funeraliilor regale.

Monede sau obiecte asemănătoare monedelor din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea care înfăţişează un Phoenix nu sunt rare. Pasărea mitologică era, de exemplu, o emblemă a reginei Elisabeta, semnificând virginitatea, precum şi unicitatea ei: SOLA PHOENIX este inscripţia de pe unele dintre monedele ei, iar ea este sărbătorită în calitate de UNICA PHOENIX pe un medalion emis în anul morţii sale, 1603 (fig. 22)[329]. O idee diferită era exprimată de un medalion Phoenix bătut de regaliştii englezi în 1649, după execuţia lui Carol I. Aversul monedei înfăţişează capul din profil cu legenda CAROLVS•I•D : G : MAG : BR : FR : ET•HI : REX. Pe revers se află legenda CAROLVS•II•D : G : MAG : BRIT : FRAN : ET•HIBER : REX, dar, în locul unui portret, sunt înfăţişate Phoenixul ridicându-se din cuibul său în flăcări şi inscripţia: EX•CINERIBVS (fig. 23). Înţelesul acestei monede comemorative nu lasă loc nici unei îndoieli; ea a fost bătută cu intenţia clară de a afirma, împotriva Lordului Protector şi a Commonwealthului, perpetuitatea regalităţii ereditare şi, în general, a Demnităţii regale: fiul regelui, înălţându-se ca un Phoenix *ex cineribus*, din cenuşa tatălui său – ori, deşi mai puţin probabil, din ruinele monarhiei[330]. Şi mai grăitor este desenul de pe o medalie pentru regele francez, conceput cu câţiva ani mai devreme, în 1643, pentru a anunţa moartea lui Ludovic al XIII-lea şi urcarea pe tron a lui Ludovic al XIV-lea (fig. 24). Înfăţişează Phoenixul în cuibul său din munţi, luminat de razele soarelui. Inscripţia, împrumutată din Ecloga a IV-a a lui Vergiliu, spune: *Caelo demittitur alto*, „El este trimis din înaltele ceruri" – cum se spunea despre dinaşti încă din secolul al XIII-lea[331]. Esenţa modelului este însă dezvăluită într-o notă explicativă adiţională, care spune:

329. Hawkins, *Medallic Illustrations*, Pl. VI, 7, 8, 9; *cf.* VIII, 17 şi, pentru medalion, J.D. Köhler, *Munz Belustigung* (Nürnberg, 1729 *sqq.*), XXI, 225 *sqq. Cf. supra*, n. 245.

330. Hawkins, *op.cit.*, Pl. XXX, 19. Reproducerea mea (fig. 23) este a copiei de la Hunterian Museum din Glasgow, a cărei matriţă mi-a fost oferită cu amabilitate de domnul G.K. Jenkins, de la British Museum. Despre phoenicşii regali se spunea că transformau Anglia într-o altă Arabie, cel puţin după Ben Jonson, „A Speach presented unto King James on the Birth of the Prince", în *The Poems*, ed. B.H. Newdigate (Oxford, 1936), 28: Another Phoenix, though the first is dead,/ A second's flowne from his immortal bed,/ To make this our *Arabia* to be/ The nest of an eternal progeny. [Încă un Phoenix, deşi primu-i mort,/ Al doilea a zburat din nemurire,/ Făcând a noastră ţară o *Arabie*/ Cuibul unei stirpe eterne.]

331. Vezi *supra*, n. 58.

Phoenixul se naşte şi se înalţă din cenuşa tatălui său prin influxul trimis la el din ceruri şi de la soare. În acelaşi fel, regele ne este dat de sus în mod miraculos: şi din acel *lit funèbre* al tatălui său el se înalţă către acel *lit de justice* al său[332].

Metafora nu era rău aleasă, căci trebuie să ne amintim că regele francez îşi făcea prima apariţie oficială în Parlament în calitatea de legislator şi judecător suprem – adică îşi ţinea primul *lit de justice* – aproape imediat după urcarea sa pe tron, iar uneori chiar înainte ca predecesorul său să fi fost înmormântat[333]. Perna bogat împodobită a tronului cu baldachin era considerată locul în care „este văzut *Lex et Rex* odihnindu-se sub boltă [...], aşezaţi împreună pe acel pat al Justiţiei"[334], şi, în consecinţă, un medalion înfăţişând acest *lit de justice* (fig. 25) proclama: *Hinc suprema lex*, „De aici porneşte legea supremă"[335]. Regatul nu putea fi lăsat nici un moment, oricât

---

332. Paris, *Bibl. Mazarine MS 4395*, fol. 1v (fotografia [fig. 24] i-o datorez lui Dr. Giesey), conţine o serie de modele propuse pentru sigiliul regal de Anul Nou, 1644. Nota asupra modelului Phoenixului spune:

> Le Phoenix naist et s'eleve des Cendres de son pere par l'Influence qui luy est envoyée du Ciel et du Soleil. Ainsy le Roy nous a esté miraculeusement donné d'en-haut: Et du lict funèbre de son pere il s'eleve à son lict de Justice.

Simbolul Phoenixului era frecvent folosit în ceremonialul francez de curte din secolul al XVI-lea. De exemplu, Ordinul Sfântului Duh, înfiinţat de Henric al III-lea în 1579, trebuia iniţial să fie numit Ordinul Phoenixului, întrucât, argumentau curtenii, pasărea „era singura creatură de tipul său, fără vreun model" şi, prin urmare, semăna cu regele francez care „era Phoenixul tuturor regilor din lume". Vezi André Favin, *The Theater of Honour and Knighthood* (publicat prima oară în 1620; versiunea engleză, Londra, 1623), 416. Mai mult, în 1600, la intrarea Mariei de Medici în Avignon – venise pentru a se căsători cu Henric al IV-lea – a fost ridicat un arc triumfal având pe o arcadă Phoenixul, cu o inscripţie adresată Mariei: *O felix haeresque tui* (citat din Claudian; vezi *supra*, n. 252), făcând aluzie la speranţa naşterii unui moştenitor din această căsătorie, *Le petit phénix* (*supra*, n. 269); *cf.* André Valladier, *Labyrinthe de l'Hercule Gaulois* (Avignon, 1601), 187 (*cf.* 200); *cf.* Giesey, *Royal Funeral*, cap. X.

333. Atât Ludovic al XIV-lea, cât şi Ludovic al XV-lea, copii în momentul urcării lor pe tron, au fost duşi la un *lit de justice* înainte ca predecesorii lor să fie înmormântaţi; *cf.* Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, 315. Pentru *lit de justice*, vezi Church, *Constitutional Thought*, 150 *sqq.*; F. Funck-Brentano, *L'ancienne France : Le roi* (Paris, 1913), 158 *sqq.*; vezi nota următoare.

334. Bernard de la Roche Flavin, *Treize livres des Parlemens de France*, IV, c. 1 (Geneva, 1621), 353 *sqq.*, oferă cea mai cuprinzătoare descriere a unui *lit de justice*; *cf.* §9, p. 355: „[...] on void que *Rex* et *Lex* se reposent soubs the couvert [= ciel ou daix; *cf.* §3, p. 353] de ceste sale [...], on les void ensemblement en ce lict de Iustice [...]". Nu este nevoie să o mai spunem, Justiţia este considerată de autor aproape un monopol francez; *cf.* §15, p. 356 (vorbind despre *main de Justice*, despre care se afirmă că ar fi exclusiv un atribut francez), „pource que la Iustice est nee avec la France, et a son droit hereditaire en la terre de France, comme il y a des pays qui sont doüés de choses rares, et qui ne peuvent venir ailleurs". India are arbori odoriferi; Persia are perle; doar Nordul are ambră. „Aussi il n'y a qu'une France, ou s'exercent les vrayes functions de la Iustice."

335. Claude-François Menestrier, *Histoire de Louis le Grand* (Paris, 1691), pl. 28. Modelul imită *Etimasia* paleo-creştină şi păgână, tronul gol al zeilor şi conducătorilor, mai târziu al lui

de scurt, fără o continuitate a Legii şi Justiţiei pe care le personifica regele, şi, prin urmare, noul Phoenix trebuia să zboare instantaneu şi direct, fără a pierde timpul, „de pe patul de moarte al tatălui său către propriul său pat al Justiţiei". Încă o dată, noţiunea de Justiţie avea o anumită greutate ca simbol al perenităţii.

La înmormântarea regelui, privilegiul de a duce cele patru colţuri ale vălului mortuar le revenea celor patru „Preşedinţi ai Parlamentului", judecătorii cu rangul cel mai înalt ai curţii supreme de justiţie a regatului. Obiceiul este atestat încă din secolul al XIV-lea[336], iar motivul pentru această distincţie este oferit în unanimitate de autorii de mai târziu, care explicau

> că ei [preşedinţii] reprezintă persoana lui [a regelui] sau înfăptuirea Justiţiei [în Parlament], care este principala parte a Coroanei şi prin care el domneşte şi posedă suveranitate [...][337].
> că ei, care reprezintă în Parlament persoana regelui şi cârmuiesc Justiţia suverană a regatului, ar trebui să se afle cel mai aproape de trupul regelui [...][338].

Totuşi, cei patru preşedinţi nu erau doar în mod metaforic *un vray pourtraict de Sa Majesté*, ci şi însemnele lor treceau drept *le vray habit dont estoient vestues Leurs Majestez*[339]. Costumul judecătorilor consta într-o robă de un roşu strălucitor, cusută cu hermină, probabil o oglindire a purpurii regale, tot aşa cum tunica roşie a unui cardinal reflecta o autoritate afiliată acelei *cappa rubea* a papei; originea ei poate fi observată de asemenea în secolul al XIV-lea[340]. Mai mult, ca o marcă a distincţiei speciale, judecătorii aveau dreptul de a purta trei pandantive cu panglici de aur sau mătase prinse de umerii lor, numite uneori *le bouton d'or*; avem motive să credem

---

Christos; aici este adaptat pentru regele legiuitor: cu cupolă, înfăţişând pe scaun sceptrul şi *main de justice*, iar pe spate emblema soarelui şi flancat de Justiţie şi Credinţă. Pentru alt model de reprezentare, *lit de justice* de la Vendôme, în 1458, vezi Le Comte Paul Durrieu, *Le Boccace de Munich* (München, 1909), 51 *sqq.*, şi pl. 1. O idee foarte apropiată de medalionul lui Ludovic al XIV-lea este exprimată de deviza lui Iacob I: *A Deo rex, a rege lex*; *cf.* Schliermann, „Sakralrecht des protestantischen Herrschers", 344.

336. Vezi nota următoare, cu referire la 1364. Giesey, *Royal Funeral*, cap. V, nn. 3 *sqq.*, înclină să creadă că privilegiul merge înapoi până la 1350 (înmormântarea lui Filip al VI-lea) sau, poate, chiar până în 1328 (Carol al IV-lea).

337. „Et portèrent le corps dudit Roy les gens de son Parlement [...] pour ce que ilz representent sa personne ou fait de justice, qui est le principal membre de sa coronne, et par lequel il regne et a seigneurie". *Chroniques des règnes de Jean II et de Charles V*, ed. R. Delachenal (Société de l'histoire de France, 1910), I, 343.

338. „[...] ilz qui en parlement representent la personne du roy et qui gouvernent la justice souveraine du royaume, soient au plus près du corps du roy". *Cf. Cérémonial de l'inhumation de Charles VI*, ed. Giesey, *Royal Funeral*, anexa II; în acelaşi pasaj sunt descrişi cei patru preşedinţi: „vestus de leurs manteaulx vermeils fourrez de menu vair".

339. Funck-Brentano, *Le roi*, 151 *sq.* a adunat câteva observaţii interesante privind similitudinea dintre robele regelui şi cele ale preşedinţilor, preluate în primul rând de la La Roche Flavin, *Parlemens*, X, c. 24-25, pp. 792 *sqq.*

340. Vezi Giesey, *Royal Funeral*, cap. V, nn. 9, 15, pentru o miniatură a procesiunii funerare a Reginei Jeanne de Bourbon (m. 1378).

că această podoabă deriva din cele trei pandantive ale agrafei de umăr regale (la început imperială), *fibula*, menţionată adesea de juriştii medievali drept unul dintre cele patru însemne ale maiestăţii imperiale, celelalte fiind purpura, sceptrul şi diadema[341]. Există puţine îndoieli asupra faptului că robele roşii, precum şi acele *boutons d'or* trebuiau să oglindească însemnele regale la o scară mai redusă. Nu degeaba aceşti judecători erau numiţi *pars corporis principis*, „parte a trupului regelui"[342].

Această digresiune în studiul costumelor a fost necesară pentru a înţelege un alt privilegiu de care se bucurau judecătorii. În timp ce la funeraliile regale participanţii şi întregul *cortège* erau îmbrăcaţi în negru sau purtau semne de doliu, Preşedinţii Parlamentului din Paris, care duceau vălul funerar, apăreau în robele lor de un roşu strălucitor. Ei erau *exempts de porter le dueil*, „scutiţi de la a purta doliu", după

341. Pentru *bouton d'or*, vezi La Roche Flavin, *Parlemens*, X. c. 25, §12, p. 796; de asemenea, Funck-Brentano, *Le roi*, 152, n. 5. Pentru *fibula* imperială romană, vezi, *e.g.*, Richard Delbrück, *Consulardiptychen und verwandte Denkmäler* (Berlin, 1926-1929), 40 (vizibilă în mozaicul iustinian de la San Vitale din Ravenna). *Cf.*, *e.g.*, Lucas de Penna, la *C.* 11, 8, 4, n. 5 (Veneţia, 1582), 393: „quatuor sunt insignia regalia, scil. purpura, fibula aurea, sceptrum et diadema"; vezi şi Lucas de Penna, la *C.* 11, 11, 1, n. 2, p. 401; Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, I, 20 (21), n. 1, fol. 104v. Mai departe, Isidor din Sevilla, *Ethymol.*, XIX, 24, 2, citat, *e.g.*, în *Graphia libellus*, c. 5, ed. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, II, 95. De la Roche Flavin, *loc.cit.*, se referă, de asemenea, la modelul biblic şi elenistic I Mac., 10, 89: „Et misit [rex] ei [Jonathae] fibulam auream, sicut consuetudo est dari cognatis regum" (de asemenea I Mac., 11, 58, şi 14, 44). Cu alte cuvinte, Ionatan a primit *fibula aurea* ca un *amicus regis* (*συγγενὴς τοῦ βασιλέως*), care era un titlu oficial, desemnând un membru de rang înalt al consiliului privat; vezi John Crook, *Consilium Principis* (Cambridge, 1955), 21 *sq.* Acum, *consiliarii* regelui sau împăratului erau oficial *amici regis* sau *imperatoris*, un fapt bine cunoscut juriştilor medievali; vezi, *e.g.*, Lucas de Penna, la *C.* 12, 16, rubr., n. 1, p. 706, care, invers, interpretează Ioan 15, 14 *sq.* (Christos adresându-se apostolilor: *Vos autem dixi amicos*) în mod aproape constituţional: *amici Christi* = consilieri personali ai lui Christos. Întrucât preşedinţii francezi – întocmai precum cancelarul şi alţi doi sau trei oficiali de rang înalt – erau desigur *consiliarii regis*, ei primeau insigna în calitatea lor de *amici regis*. Această ipoteză îşi găseşte, probabil, sprijin în *Graphia libellus*, C. 21, ed. Schramm, II, 104: la învestitura unui judecător, împăratul „convertat fibulam [manti] ad dextram partem", ceea ce înseamnă că în partea dreaptă a mantiei lor „lex ei debeat esse aperta". *Cf.* La Roche Flavin, *Parlemens*, X, c. 25, §12, p. 796, pentru limitarea acelui *bouton d'or* la umărul drept; vezi, pentru unele observaţii (nu întotdeauna corecte) asupra istoriei insignei, J. Quicherat, *Histoire du costume en France* (Paris, 1877), 324. Cum şi de ce pandantivele acestei *fibula* s-au transformat în trei panglici aurii sau roşii poate fi observat din miniaturile carolingiene; vezi Schramm, *Kaiser und Könige in Bildern*, II, pl. 17, de asemenea, pl. 9b, 18a, 28; *cf.* Deér, „Ein Doppelbildnis Karls des Grossen", *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie*, II (1953), 111.

342. Charles de Grassaille, *Regalium Franciae libri duo*, I, jus *XII* (Paris, 1545), 116: „Item illud magnum consilium dicitur proprie consistorium principis [...] et in corpore unde sumitur". *Cf.* Church, *Constitutional Thought*, 54. Terminologia derivă în mod clar din *C.* 9, 8, 5, unde împăratul îşi numeşte *consilium*-ul consistoriu şi declară senatul *pars corporis nostri*; vezi *supra*, cap. V, n. 42; de asemenea, cap. IV, nn. 188 şi 195.

cum explica un martor ocular la procesiunea funerară a regelui Francisc I (1547), „întrucât Coroana şi Justiţia nu mor niciodată"[343]. Această scutire de doliu a înalţilor judecători, menţionată pentru prima dată în 1422 în legătură cu funeraliile lui Carol al VI-lea, datează din secolul al XIV-lea, după cum dezvăluie miniaturile[344]. Explicaţia acestui obicei era însă întotdeauna aceeaşi.

> Aucuns avoient leur manteau rouge,
> En exemple et signifiance
> Que Justice jamais ne bouge
> Pour trespas du Roy, ne muance [...]

scrie Martial de Paris, descriind funeraliile lui Carol al VII-lea în 1461[345], în timp ce Jean du Tillet notează, după un secol, că era de datoria celor patru Preşedinţi să demonstreze prin robele lor colorate „că Justiţia nu încetează în urma morţii regelui"[346].

Ideile de bază sunt evidente, fiind evidente şi pentru contemporanii lor. Judecătorii, în costumul lor reflectându-l pe cel al regelui însuşi, nu purtau nici un semn de doliu întrucât „Coroana şi Justiţia nu mor niciodată". Ei reprezentau şi erau parte a trupului acestuia, un rege care, în calitate de Rege, nu murea niciodată; iar ei erau administratori ai unei Justiţii care, de asemenea, nu murea niciodată, fiind neîntreruptă. *Iustitia enim perpetua est immortalis*, spune Cartea Înţelepciunii (1, 15), şi, pe baza acestui verset, folosind definiţii aristotelice, Baldus glorifica Justiţia ca un *habitus qui non moritur*, ceva divin şi nemuritor precum sufletul[347]. Regele individual putea să moară; dar Regele care reprezenta Justiţia suverană şi era reprezentat de înalţii

---

343. Vieilleville, *Mémoires*, ed. J. Michaud, şi P. Poujoulat, *Nouvelle collection des mémoires sur l'histoire de France* (Paris, 1836-1839), IX, 63: „[...] car les presidents et conseilleurs de la cour de Parlement l'environnoient [adică efigia regelui; vezi *infra*] de toutes partes, en leurs robbes rouges, exempts de porter le dueil, avec cette raison, que la couronne et la justice ne meurent jamais: de laquelle justice ils sont, soubs l'autorité des roys, premiers et souverains administrateurs". Vezi *infra*, n. 376, pentru Vieilleville ca spectator în suita lui Henric al II-lea. De asemenea, De la Roche Flavin, *Parlemens*, XIII, c. 88, §10, p. 1181: „La Iustice, et mesmes l'authorité des Parlements est estimee tousiours durer en ce Royaume, soit le Roy mort, prins, ou absent. Et en signe de ce, les officiers des Parlements és obseques des Roys ne sont vestus de dueil, comme tous les autres, ains d'escarlate [...]"; *cf. ibid.*, §29, p. 1186 *sq.*, unde rubrica afirmă „Le Parlement en corps ne porter jamais dueil", iar textul subliniază încă o dată: „Mais la Cour y assiste [aux obseques] en corps en robe rouge, et marche avec l'effigie du Roy, qui est dans un lict, comme accompagnant le Roy en son lict de iustice".

344. Vezi *supra*, nn. 338, 340.

345. Marcial de Paris, zis d'Auvergne, *Les Vigilles de Charles VII*, în ediţia la *Les poésies* (Paris, 1724), II, 170.

346. Jean du Tillet, *Recueil des Roys de France* (scris în jurul anului 1560, publicat prima dată în 1578; Paris, 1618) I, 341: „Le principal office desquels [membres du Parlement] est bien administrer la justice [...] et faire cognoistre que par la mort desdits Rois elle ne cesse".

347. Baldus, la *D.* 1, 1, 1, n. 2, fol. 7r, şi *D.* 1, 1, 10, n. 1, fol. 15r; *cf.* Ullmann, „Baldus' Conception of Law", 390; *supra*, cap. IV, nn. 70 şi 159. Definiţia Justiţiei ca *habitus*, stimulată de cuvintele „Iustitia est constans et perpetua voluntas" (de fapt, cuvintele iniţiale din *Institute*), era cunoscută glosatorilor prin intermediul lui Cicero, *De inventione rhetorica*, II, 53, dar ea provine de la Aristotel.

judecători nu era mort; el îşi continua jurisdicţia prin intermediul slujbaşilor săi, chiar dacă trupul său natural murise. *Parlamentum Franciae non servat ferias*, „Parlamentul, curtea supremă a Franţei, nu ţine sărbători", spunea o maximă juridică franceză bazată pe dreptul roman[348]. Astfel, Preşedinţii Parlamentului arătau prin robele lor roşii că moartea regelui nu afecta justiţia „care nu moare niciodată". Acestea erau idei formulate cu mult înainte de juriştii medievali, iar Preşedinţii francezi ai Parlamentului ar fi putut să apară de fapt, atunci când purtau vălul mortuar, ca un *tableau vivant* ilustrând observaţia lui Baldus: „Puterea jurisdicţiei obişnuite trăieşte chiar dacă, între timp, împăratul moare". Este adevărat, adăuga Baldus, că un cadavru nu dă porunci, dar împăratul mort, *Dignitas* a lui, „pare să poruncească până şi după moarte, întrucât... orice îi face plăcere principelui chiar dacă este făcut de judecătorii săi după moartea sa, cu condiţia să nu acţioneze împotriva Legii"[349]. Cum ar fi putut judecătorii să poarte doliu, când Regele *lor* nu murise?

O altă caracteristică legată de riturile de înmormântare merită atenţie aici. Carol al VIII-lea fost înmormântat, în 1498, după cum era obiceiul, la Saint-Denis. Pierre d'Urfé, Magistru al Cavaleriei, a purtat spada regatului în timpul înmormântării, iar Primul Şambelan a purtat drapelul Franţei. D'Urfé a lăsat o descriere a scenei finale a înmormântării: atunci când sicriul a fost introdus în cavou – adică, în momentul strigătului *Le Roy est mort!* –, majordomii şi-au rupt bastoanele şi le-au aruncat în mormânt, în timp ce heralzii şi armăşeii şi-au depus însemnele şi buzduganele. Drapelul Franţei, însă, la fel ca şi spada, a fost doar înclinat pentru un scurt moment, iar la strigătul *Vive le Roy!* a fost repede ridicat din nou deoarece, după cum explică d'Urfé, „drapelul nu moare niciodată", *car elle [la bannière] ne meurt jamais*[350]. Astfel,

348. Grassaille, *Regalia Franciae,* I. ius XII, ad quartum (Paris, 1545), 120: „[...] quod parlamentum Franciae non servat ferias: imo ex consuetudine, omnibus diebus etiam feriatis (aliquibus exceptis) reddit ius [...]. Ideo, de curia Franciae potest dici, quod de Romana dicit[ur] [...], quod solennibus diebus solennes processus facit". Vezi De la Roche Flavin, *Parlemens*, XIII, c. 87, pp. 1174 *sqq.*, pentru excepţiile (incluzând funeraliile unui rege în care *les Cours de Parlement assistent en corps*) care se potrivesc în general celor enumerate în *C.* 3, 12, 6 şi 9. Pe această bază, Frederic al II-lea deja ordonase, *Lib.aug.*, I, 50(52), ca „iustitiarii [...] continue curias [...] regere debeant, causas audiant et decidant". Vezi glosele la această lege ale lui Andreas de Isernia, ed. Cervone, 108 *sq.*, şi Matthaeus de Afflictis, I, fol. 195, n. 3, care se referă, pentru acest ideal de activitate neîntreruptă a instanţelor de judecată, la *C.* 3, 12, 9. În Franţa, acest principiu a fost valabil încă din secolul al XIII-lea; vezi Durand, *Speculum iuris*, II, partic. I, „De Feriis", §1, n. 10, p. 506: „[...] quia nulla lex potest curiam Principis coarctare, quin possit quolibet tempore ius reddere, etiam diebus feriatis [...]. Nam ipse est lex animata in terris [...]. Et pro hoc potest excusari consuetudo curiae regis Franciae quo[d] tempore parlamentorum omni die ius reddit [...]".

349. Baldus, la *C.*, 10, 1, rubr., n. 16, fol. 232v: „[...] quia non ex vi talis mandati fuit facta delegatio, sed ex vi ordinariae iurisdictionis, quae viget licet moriatur interim imperator [...]. Et velle videtur [imperator] etiam post mortem, quia etiam post mortem suam verba contulisse videtur: omnia enim placent principi quae per suos iudices etiam post mortem suam fiunt, nisi contra legem sint". Vezi *supra*, n. 296.

350. Vezi Th. Godefroy, *Le cérémonial de France* (Paris, 1619), 39 *sq.*, pentru *Ordonanţa* lui Pierre d'Urfé („L'Ordre tenu à l'enterrement du Roy Charles VIII, l'an 1498, par Messire Pierre d'Urfé, grand escuyer de France").

faimoasa formulă a fost transferată şi drapelului Franţei. Cu alte cuvinte, în măsura în care regele în calitate de Rege era identificabil cu „Justiţia suverană" sau cu „Drapelul Franţei", riturile funerare sugerau într-adevăr că „Regele nu moare niciodată".

Efigii

Împreună cu simbolismul supravieţuirii Regelui în pofida morţii *r*egelui s-a manifestat şi una dintre trăsăturile cele mai surprinzătoare ale duplicării regale inventate în epoca modernă: ritualurile ce aveau legătură, în Franţa, cu efigia regelui[351].

Avem noroc că, în acest caz, dispunem de informaţii destul de precise în privinţa originilor acestei uzanţe: a fost împrumutată din Anglia, unde afişarea de efigii la funeraliile regale este atestată încă din 1327[352]. Pe 21 septembrie al acelui an, Regele Eduard al II-lea a murit sau a fost asasinat (nu ştim acest lucru) la Castelul Berkeley; ceva mai târziu, corpul său îmbălsămat, însoţit de o efigie, a fost dus la Gloucester şi înmormântat, pe 20 decembrie, în biserica abaţiei Sf. Petru. Oare trupul desfigurat al regelui necesitase utilizarea unei efigii? Avusese loc vreo schimbare profundă în obiceiurile de înmormântare occidentale? Ne-am putea gândi, desigur, la motive pur practice, întrucât înmormântarea lui Eduard al II-lea întârziase trei luni (de la 21 septembrie la 20 decembrie); totuşi, această mare întârziere nu poate fi singurul motiv pentru a înlocui corpul cu o efigie vizibilă: nici o efigie nu a fost folosită la funeraliile lui Eduard I, care a fost înmormântat la Westminster la aproape patru luni după ce murise la Burgh-upon-the-Sands pe Solway (de la 7 iulie la 28 octombrie 1307).

Indiferent cum am dori să explicăm introducerea efigiei în 1327, cu funeraliile lui Eduard al II-lea începe, după informaţiile noastre, obiceiul de a plasa deasupra sicriului „reprezentarea regală" sau „personajul", o figură sau imagine *ad similitudinem regis*, care – făcută din lemn sau piele căptuşită cu bumbac şi acoperită cu ghips – era îmbrăcată cu veşmintele de încoronare sau, mai târziu, cu roba parlamentară. Efigia înfăţişa însemnele suveranităţii: pe capul imaginii (făcută, se pare, începând după Henric al VII-lea, conform cu masca mortuară) se afla coroana, în timp ce mâinile artificiale ţineau globul şi sceptrul[353]. Ori de câte ori împrejurările permiteau

351. Pentru efigii în relaţie cu măştile mortuare şi în general, vezi Ernst Benkard, *Das ewige Antlitz* (Berlin, 1927); versiunea engleză de Margaret M. Green, *Undying Faces* (New York, 1929); W.H. Hope, „On the Funeral Effigies of the Kings and Queens of England", *Archaeologia*, LX:2 (1907), 518-565; E. Bickermann, „Die römische Kaiserapotheose", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVII (1929), Excursus, pp. 32 *sq.*: J. Schlosser, „Geschichte der Porträtbildnerei in Wachs", *Jahrburh der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses* (Viena), XXIX (1910), 195 *sq.*; Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI. Încă nu am avut acces la Andreas Pigler, „Portraying the Dead", *Acta historiae artium Academiae scientiarum Hungariae*, IV (1956), 1-75, citat de Harald Keller, „Effigie", în *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, IV (1956), 743-749.

352. Vezi, în plus faţă de Hope, „Funeral Effigies", 530 *sq.*; de asemenea, S. Moore, „Documents relating to the Death and Burial of King Edward II", *Archaeologia*, L:1 (1886), 215-226.

353. Hope, „Funeral Effigies", 531.

acest lucru[354], efigiile erau, prin urmare, folosite la înmormântările membrilor regalităţii: închis într-un sicriu de plumb, care la rândul său era încastrat într-unul de lemn, acolo se odihnea cadavrul regelui, corpul său natural muritor şi vizibil în mod normal – deşi acum era invizibil; în timp ce corpul său politic invizibil în mod normal era acum înfăţişat pentru a fi văzut de toţi, de către efigia cu însemnele regalităţii: o *persona ficta* – efigia – înfăţişând o altă *persona ficta* – *Dignitas*.

Idei precum acestea, deşi poate nu total absente nici din ceremoniile funerare engleze, au devenit foarte pronunţate în Franţa de îndată ce uzul efigiei a fost introdus în această ţară în anul 1422. Regele Henric al V-lea al Angliei, ne aducem aminte, murise la Vincennes. Conform obiceiului englez, a fost pregătită o efigie pentru a fi plasată pe sicriu – poate deja la Saint-Denis şi cu siguranţă la Rouen[355]. Atunci când, la câteva săptămâni după decesul lui Henric al V-lea, a murit şi Carol al VI-lea al Franţei, ducele de Bedford, după cum s-a menţionat mai înainte, a devenit răspunzător, direct sau indirect, de aranjamentele pentru funeraliile regelui francez. La întoarcerea lui Bedford la Paris, pe 5 noiembrie sau puţin mai înainte, s-a dat ordinul să se pregătească o efigie a lui Carol al VI-lea pentru înmormântarea lui, din 11 noiembrie. Registrele cheltuielilor de înmormântare arată că acest ordin a fost executat în mare grabă[356]. Ca rezultat al împrejurărilor neobişnuite din anul 1422, atunci când regii anglo-francez şi francez au murit şi au trebuit înmormântaţi aproape simultan, obiceiul englez de a afişa efigia funerară a regelui a fost transplantat în Franţa.

De aici înainte, efigia regală a jucat, la propriu, un rol în ceremonialul funerar al regilor francezi. De fapt, a jucat un rol independent pe cont propriu, separat de trupul mort al regelui. În 1538, un jurist francez proeminent, Charles de Grasaille, susţinea că „Regele Franţei are doi îngeri păzitori: unul pentru persoana sa privată, altul pentru Demnitatea sa regală"[357]. Într-adevăr, dacă regele, potrivit lui Jean Gerson, avea „două vieţi", el nu putea avea mai puţin de doi îngeri pentru a le proteja; şi nici nu era prea hazardat să se presupună că, la înmormântarea regelui, al doilea înger plutea în jurul efigiei. În orice caz, observăm că distincţia dintre persoana unui cârmuitor şi Demnitatea sa, diseminată timp de secole de juriştii italieni, nu era absentă nici din gândirea politică franceză[358]. Dar, în timp ce natura

354. Precum, *e.g.*, în cazurile lui Richard al II-lea, Henric al VI-lea, Eduard al V-lea şi Richard al III-lea.

355. Pentru expunerea efigiei la Rouen, vezi Monstrelet, IV, 112 *sq.*; pentru riturile de la Saint-Denis, cronicile franceze nu menţionează în mod special vreo efigie: vezi, totuşi, foarte detaliata *Vita Henrici Quinti* (ed. T. Hearne, Oxford, 1727), 336 *sq.*, care lasă să se înţeleagă că o efigie a fost folosită de la început; vezi Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI, nn. 100 *sq.*

356. Vezi Giesey, cap. VI, nn. 96 *sq.*, pentru detalii.

357. Grassaille, *Regalia Franciae*, I, ius xx, p. 210: „Item, Rex Franciae duos habet bonos angelos custodes: unum ratione suae privatae personae, alterum ratione dignitatis regalis".

358. Pentru Jean Gerson, vezi *supra*, cap. V, n. 76. Vezi mai departe Church, *Constitutional Thought*, 253, n. 1, care îl citează pe François Grimaudet făcând diferenţa între Principe ca Principe şi Caesarul individual; sau René Choppin, *De domanio Franciae*, III, tit. 5, n. 6 (Basel, 1605), p. 449: „[...] dignitati magis quam personae concessa". Vezi şi Pierre Grégoire, *De republica*, IX, c. 1, n. 11 (Lyon, 1609: publicată prima dată în 1578), p. 266 C: toate aparţin Principelui în momente de urgenţă „in qua principis dicuntur ut principis [...],

Demnităţii era în mod normal expusă doar la curte şi în consiliu, era o trăsătură specifică franceză ca *Dignitas* să fie vizibilă şi să fie expusă vederii la procesiuni şi ceremonii. Regele însuşi „nu este Demnitatea, ci acţionează ca persoana Demnităţii", spunea Pierre Grégoire, un jurist francez din ultimul sfert al secolului al XVI-lea[359]; iar el a urmărit această idee într-o manieră remarcabilă. Coroana şi diadema, observa el, erau accesoriile externe ale capului omenesc muritor, iar purpura era accesoriul extern al corpului omenesc muritor care era expus bolii şi oricărui accident al sorţii; este adevărat, însemnele regale „posedau divinitatea Demnităţii", dar ele nu izbăveau omul de natura sa omenească[360]. Şi, în acest context, Grégoire a făcut o afirmaţie neaşteptată: „Maiestatea lui Dumnezeu apare în Principe *la exterior*, pentru folosul supuşilor săi; dar *în interior* rămâne ceea ce este omenesc"[361]. Grégoire, chiar şi atunci când retrograda „Maiestatea lui Dumnezeu" la afişarea exterioară a însemnelor, nu căuta să fie mai paradoxal decât contemporanul său de dincolo de Canalul Mânecii, Coke, care făcuse uimitoarea observaţie că regele muritor era făcut de Dumnezeu, dar Regele nemuritor, de către oameni[362]. Totuşi, vizibilitatea lui Dumnezeu în însemnele regale „pentru folosul supuşilor" ne face să ne gândim la caricatura lui Thackeray (fig. 26), în care marele romancier ia în râs faimosul portret al lui Ludovic al XIV-lea realizat de Rigaud, juxtapunând faimosul portret de stat şi cele două componente ale sale: jalnicul corp natural al regelui şi un manechin împodobit cu însemnele regale[363]. De fapt, pentru folosul supuşilor, Maiestatea putea la fel de bine să fie învestită la exterior, în efigia funerară prin care persoana regelui era aparent dublată: cele două corpuri, unite fără doar şi poate în regele viu, erau separate în mod vizibil la moartea acestuia.

De fapt, importanţa efigiei regelui în ritualurile funerare din secolul al XVI-lea a ajuns în curând egală cu aceea a corpului însuşi – sau chiar a eclipsat-o. Observabilă încă din 1498, la funeraliile lui Carol al VIII-lea, şi dezvoltată pe deplin în 1547, la funeraliile lui Francisc I, afişarea efigiei a fost legată, succesiv, de noile idei politice ale acelei epoci, indicând, de exemplu, că Demnitatea regală nu murea

---

non principis privati". Vezi, totuşi, Church, *op.cit.*, 309, care subliniază că, până la sfârşitul secolului al XVI-lea, „absolutismul extrem redusese drastic semnificaţia tradiţională [...] a distincţiei dintre rege şi coroană [...]".

359. Grégoire, *op.cit.*, VI, c. 3, n. 7: „Docendus est itaquc princeps, separatim prius se ipsum cognoscere, postea dignitatem quam gerit. Nam ipse non est dignitas: sed agit personam dignitatis". Întregul capitol (pp. 37 *sqq.*) este dedicat *Dignitas*.

360. Grégoire, *loc.cit.*, n. 7 (citat de Church, *op.cit.*, 248, n. 12) şi n. 3: „Principum insignia [...], quae habent dignitatis numen, non adimunt hominis naturam et quod humanum est [...]".

361. Grégoire, *loc.cit.*, n. 1: „Maiestas Dei in principibus extra apparet in utilitatem subditorum, sed intus remanet quod humanum est".

362. Coke, *Calvin's Case*, fol. 10: „[...] unul, un corp natural [...], iar acest corp este o creaţie a Atotputernicului Dumnezeu şi este supus morţii [...], iar celălalt este un corp politic [...] alcătuit de politica omului [...] şi, în această calitate, Regele este considerat a fi nemuritor, invizibil şi nesupus morţii [...]".

363. Marianna Jenkins, *The State Portrait* (*Monographs on Archaeology and Fine Arts*, III [New York, 1947]), fig. 63, *cf.* p. 46. Vezi Thackeray, *Paris Sketch Book*, în ediţia Charterhouse a *Works of Thackeray* (Londra, 1901, XVI, în faţă cu p. 313).

niciodată şi că, prin imaginea sa, jurisdicţia regelui mort continua până în ziua în care era înmormântat. Sub impactul acestor idei – întărite de influenţe derivând din acele *tableaux vivants* medievale, italienele *trionfi* şi din studiul şi aplicarea textelor clasice –, ceremonialul legat de efigie a început să fie înzestrat cu noi conţinuturi şi să afecteze în mod fundamental atmosfera funerară însăşi: un nou element triumfal a apărut în ceremonie, element care lipsise în perioadele mai timpurii.

Dincolo de alte schimbări, această nouă atmosferă a dus la înlocuirea catafalcului simplu pe care cadavrul fusese purtat mai înainte prin triumfalul „chariot d'armes", pe care avea să fie transportată efigia de aici înainte – mai întâi deasupra sicriului, iar apoi singură şi separat de cadavru[364]. Astfel, un nou element triumfal a fost adăugat aspectelor lugubre care dominaseră anterior ceremonialul funerar, care poate nu a fost cauzat de introducerea efigiei, dar care a primit, cu siguranţă, în urma introducerii imaginii funerare şi prin aceasta, noi şi neaşteptate impulsuri. Ar trebui subliniat, totuşi, că noua idee triumfală era profund diferită de acel substrat al triumfului care, desigur, dădea o anumită nuanţă şi riturilor funerare medievale; căci acest nou concept al triumfului nu intenţiona să anticipeze viitoarea *conregnatio* a regelui împreună cu Christos în ceruri, ci să înfăţişeze şi să celebreze acea *conregnatio* a regelui mort cu *Dignitas* regală nemuritoare pe pământ, a cărei substanţă trecuse asupra succesorului, dar care era încă vizibilă prin efigia conducătorului decedat[365]. Pentru ultima oară, regele mort „acţionează ca persoană a Demnităţii". Mai mult, regele decedat se înfăţişa acum Judecătorului etern din ceruri într-un veşmânt diferit: în Evul Mediu, regele era înmormântat împreună cu coroana şi însemnele sale sau copii ale acestora; acum, însă, era gol sau învelit în giulgiul funerar şi sosea în ceruri ca un sărman nenorocit, în timp ce însemnele erau rezervate efigiei, adevărata purtătoare a gloriei regale şi simbol al Demnităţii care „nu moare niciodată"[366]. Bizanţul, după cum se spune, era bifocal din punct de vedere liturgic:

---

364. În timp ce la funeraliile lui Carol al VII-lea (1461) şi Carol al VIII-lea (1498) efigia era încă aşezată deasupra sicriului, la funeraliile lui Ludovic al XII-lea s-a produs o separaţie. Odată cu funeraliile lui Francisc I (1547), sicriul amplasat într-un car îmbrăcat în negru se afla în fruntea procesiunii, în timp ce efigia, împodobită cu toate însemnele triumfale regale, era purtată în partea din urmă a procesiunii, pe un loc de onoare. Pentru detalii asupra unei evoluţii complicate, vezi Giesey, cap. VII, nn. 42 *sqq.*

365. Această antiteză a fost resimţită încă din anii 1560 de Du Tillet, *Recueil des Roys de France* (ed. 1617), I, 341, atunci când remarcă faptul că, odată cu Francisc I şi Henric al II-lea, „a commencé estre divisé le corps de l'effigie, et mis dedans le chariot d'armes, ou de parement, pour faire (comme est vray-semblable) l'effigie plus eminente: par ce moyen à l'effigie seule ont depuis esté rendues les honneurs appartenans au corps mis en arrière: combien que par la future resurrection il sera immortel". Adică, eminenţa imaginii care primeşte pe pământ toate onorurile este opusă cadavrului aflat acum în descompunere, care, în orice caz, va fi adevăratul corp nemuritor după Ziua Învierii. Pentru *conregnatio* cu Christos în viaţa următoare (un privilegiu al Izbăviţilor în general, dar în special al regilor), vezi materialul adunat de Schramm, „Herrscherbild", 222-224; de asemenea, O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee* (Jena, 1938), 155 *sq.*

366. Atunci când mormintele regilor francezi au fost deschise în timpul Revoluţiei, scheletele tuturor regilor până la Carol al VII-lea au fost găsite înveşmântate cu robele regale şi tot acolo se aflau coroana, sceptrul, mâna justiţiei şi inelul (nu întotdeauna toate aceste obiecte,

o „liturghie a curţii" se dezvoltase alături de liturghia normală a Bisericii. În cazul riturilor funerare franceze, a luat naştere o altă bifocalitate: un ritual al Bisericii, îndeplinit de cler pentru suferinţele omului dezbrăcat sau semi-dezbrăcat *din* sicriu („în interior rămâne ceea ce este omenesc"), şi un alt ritual al statului, celebrând prin intermediul efigiei Demnitatea regală şi nemuritoare expusă *pe* sicriu („în exterior apare Maiestatea lui Dumnezeu"). Triumful Morţii şi triumful asupra Morţii erau expuse unul lângă celălalt.

Doar câteva trăsături ale ceremonialului legat de efigie vor fi menţionate aici, pentru a demonstra juxtapunerea continuă a rămăşiţelor pământeşti ale regelui mort şi a Demnităţii sale nemuritoare, fiecare primind, pe rând, întâietate. La funeraliile lui Francisc I, trupul carnal din sicriu a fost expus timp de aproape zece zile în sala palatului. Apoi scenariul s-a schimbat: sicriul cu cadavrul a fost pus într-o cameră mică, în timp ce, în sală, efigia regelui, realizată de François Clouet, i-a luat locul şi a fost expusă solemn – cu aşa-numita coroană „imperială" pe cap, cu mâinile împreunate, sceptrul şi *main de justice* pe perne de fiecare parte a efigiei (fig. 27)[367]. Nici un semn de doliu nu era vizibil în camera bogat împodobită, dominată de draperiile de aur, crini de aur pe un fond albastru şi alte însemne heraldice. De fiecare parte a acelui *lit d'honneur* se aflau altare, unde clerul, aproape fără întrerupere, oficia

---

dar mereu unele dintre ele). Începând cu Carol al VIII-lea însă, corpurile au fost găsite îngropate fără nici un veşmânt sau însemne regale. *Cf.* A. Lenoir, *Musée des Monumens Français* (Paris, 1801), II, xcix *sqq.*: „Notice historique sur les inhumations faictes en 1793 dans l'abbaye de Saint-Denis". Aceeaşi relatare se găseşte în G. d'Heilly (pseud. pentru E.A. Poinsot), *Extraction des cercueils royaux à Saint-Denis en 1793* (Paris, 1868). Vezi Giesey, *Royal Funeral*, cap. VII, nn. 14, 15, 34. *Cf.* Lucas de Penna, la *C.*10,74 [76], fol.115r (Lyon, 1544): „[...] videtur quod rex sine corona sepeliri non debeat".

367. Imaginea nu îl înfăţişează pe Francisc I, ci pe Henric al IV-lea pe un *lit d'honneur* (*cf.* Benkard, *Undying Faces*, pl. I. în faţă cu p. 18, cu notele la p. 59), întrucât efigia lui Clouet pentru Francisc nu s-a păstrat; totuşi, din relatările publicate de L. Delaborde, *La renaissance des arts à la cour de France* (Paris, 1850), I, 85-90, compoziţia efigiei lui Francisc I poate fi reconstruită în întregime; vezi Giesey, *Royal Funeral*, cap. I, nn. 17 *sq.* Pentru coroana „imperială" a regilor francezi, vezi cele două studii fundamentale ale lui Josef Deér, „Die abendländische Kaiserkrone des Hochmittelalters" şi „Der Ursprung der Kaiserkrone", *Schweizerische Beiträge zur allgemeinen Geschichte*, VII (1949), 54-86, şi VIII (1950), 51-87; trecerea acestei embleme asupra regilor Franţei şi Angliei (*cf.* Schramm, *König von Frankreich*, I, 210) nu a fost încă studiată în amănunt, însă aspecte interesante pot fi surprinse la juriştii francezi. Pentru *lit d'honneur* al lui Francisc I, vezi Giesey, care subliniază caracterul triumfal. Este interesant de notat, în acest context, că aşa-numitul *Castrum doloris* (numit liturgic *tumba*) al regilor prusaci (Friedrich Wilhelm I şi Friedrich cel Mare) înfăţişa ideea triumfală în mod exclusiv, după cum imaginea publicată de Benkard (*Undying Fares*, pl. VI, şi pp. 34 *sqq.*) arată cu claritate: o cupolă de brocart aurit se boltea deasupra efigiei din sicriul de paradă; pe spatele cupolei se afla „Portretul de Stat" al regelui mort (*infra*, n. 371), în timp ce o Victorie suflând într-o trâmbiţă sau un *Genius* înaripat (luând locul vulturului roman pentru *consecratio* sau al unui înger creştin) se înălţa din vârful cupolei şi purta ca un *imago clipeata* monograma înflorată (care la acea dată se alăturase emblemelor heraldice) a regelui mort către ceruri – un conglomerat ciudat de numeroase simboluri (cu excepţia simbolurilor creştine, care se pare că nu se potriveau atmosferei unei apoteoze).

slujbe, iar la picioarele patului se afla un vas cu apă sfinţită pentru vizitatorii care veneau să stropească – adică, să ţină departe demonii, nu de sufletul mortului aflat în drum spre ceruri sau de carnea care trebuia să se întoarcă în ţărână, ci de Demnitatea în efigie, care, în orice caz, avea propriul ei înger păzitor[368].

În acea perioadă, imaginea (conform descrierii lui Pierre du Chastel, repetată de Jean du Tillet) era slujită ca şi cum manechinul ar fi fost regele însuşi, încă în viaţă :

> Masa fiind pusă de slujbaşii intendentului ; serviciul de masă purtat de către gentilomii servitori, purtătorul veselei, paharnicul şi scutierul care servea bucatele, cu uşierul mergând înaintea lor, urmat de slujitorul care turna în pahare şi întindea masa cu toate plecăciunile şi degustările ce se făceau în mod obişnuit. După ce pâinea era tăiată şi pregătită, erau aduse carnea şi celelalte feluri [...]. Şerveţelul era prezentat de către majordom celei mai de vază persoane prezente, pentru a şterge mâinile Domnului [*i.e.*, regele în efigie]. Masa era binecuvântată de un cardinal ; vasele cu apă pentru spălatul mâinilor erau expuse la scaunul Domnului, ca şi cum ar fi fost în viaţă şi ar fi stat pe acesta. Cele trei feluri de mâncare erau aduse în acelaşi mod şi cu aceeaşi ceremonie cum se făcea în cursul vieţii Domnului, fără a uita vinul, cu prezentarea cupei în locurile şi la ceasurile când Domnul obişnuia să bea, de două ori la fiecare masă...[369]

Aceste servicii oferite unei imagini sunt la fel de surprinzătoare ca şi participarea activă a Cardinalului şi clerului. Desigur, existau servicii rituale făcute imaginilor sacre – ungeri, stropiri, spălări[370]. Iar transferul de onoruri cvasi-religioase de la imaginile sfinte către imaginile regilor şi principilor nu era ceva cu totul străin unui secol în care „Portretul de Stat" de-abia începuse să-şi facă reapariţia, în care imagini înfrumuseţând cultul divin apăreau la acelaşi nivel – sau erau echivalate – cu cele „ţinând de disciplina Civilă" şi în care se pregătea terenul pentru reînnoirea de mai târziu a obiceiului antic de a înfăţişa imaginea conducătorului în sălile de judecată şi în cele de consiliu şi, prin urmare, semnificând ubicuitatea regelui-judecător[371].

---

368. Pentru îngerii păzitori, vezi *supra*, n. 357. Pentru semnificaţia stropirii morţilor, vezi Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgie* (Freiburg, 1932), I, 308. Stropirea imaginilor sfinte la dedicaţia lor era o practică comună, la fel ca spălarea anuală a unor imagini : vezi, *e.g.*, pentru spălarea lui *Volto santo*, W.F. Volbach, „Il Cristo di Sutri e la venerazione del SS. Salvatore del Lazio", *Rendiconti della Pont. Accademia Romana di Archeologia*, XVII (1940-1941), 97-126. Vezi şi *infra*, n. 370.

369. Pierre du Chastel, *Le Trespas, Obseques et Enterrement de très hault, très puissant et très magnanime Francoys, par la grace de Dieu, Roy de France* (Paris, 1547), retipărită în Godefroy, *Cérémonial de France* (Paris, 1619), 280 *sq.* ; Jean du Tillet, *Recueil des roys de France* (Paris, 1618, publicată prima dată în 1578), îl urmează foarte îndeaproape pe Du Chastel. *Cf.* Giesey, *Royal Funeral*, cap. I, n. 20.

370. Hofmeister, *Heilige Öle*, 212 *sq.*, pentru ungerea imaginilor sfinte ; vezi *supra*, n. 368, pentru spălarea imaginilor. Stropirea imaginilor şi arderea de tămâie în faţa acestora erau, desigur, practici comune.

371. Pentru fluctuaţiile dintre imaginea conducătorului şi imaginea sfântă în secolul al XVI-lea, vezi Jenkins, *State Portrait*, în special p. 6 (cu n. 39), referitoare la versiunea engleză a *Trattato dell'arte* al lui Lomazzo, publicată în 1598, redând direct cuvintele *culto divino* prin „disciplina Civilă" şi schimbând astfel punctul de referinţă al imaginilor. Vezi şi Jacques

Venerarea efigiilor funerare ale regelui francez, deşi avea anumite trăsături ecleziastice, nu era totuşi de origine ecleziastică. În *Istoriile romane*, atunci când descria apoteoza împăratului Septimius Severus, Herodian prezenta şi o serie de servicii ceremoniale care erau aduse efigiei conducătorului mort: efigia, tratată ca un om bolnav, era aşezată pe un pat; senatori şi matroane erau aliniaţi de fiecare parte; medicii se prefăceau a lua pulsul imaginii şi a-i oferi ajutor până când, după şapte zile, efigia „murea"[372]. *Istoriile* lui Herodian, şi în special capitolul său despre Septimius Severus în traducerea latină a lui Angelo Poliziano, nu erau necunoscute în Franţa în jurul anului 1500. Mai mult, în 1541, a fost publicată la Paris prima versiune completă a lui Herodian în franceză – de Jehan Collin –, urmată de o a doua ediţie în 1546, cu un an înainte de moartea şi înmormântarea lui Francisc I[373]. Acum, juristul şi istoricul francez Jean du Tillet, care a participat el însuşi la înmormântarea lui Francisc I, a oferit înainte de descrierea ceremonialului modern al efigiei o prezentare detaliată a relatării lui Herodian despre Septimius Severus, adăugând câteva pasaje din alţi autori antici, precum şi relatarea lui Eusebius privitoare la guvernarea *post mortem* a lui Constantin cel Mare[374]. Direct sau prin

---

de la Guesle şi Joys Buysson, *Remonstrances faictes à Nantes en l'an MDXCIV en la presence du deffunct Henry IV* (Paris, 1610), 42, unde Buysson, un jurist francez al Coroanei, afirmă în ale sale *Remonstrances* din 1594 destul de deschis „que leurs [regilor] statues estoient tenues comme sainctes" şi le atribuie dreptul de azil. El se referă, de fapt, la legile adunate în *C.* 1, 24 şi 25, de asemenea 8, 11, 13. Glosând aceste legi, juriştii au pregătit din nou drumul care ducea către valorizarea modernă a imaginilor conducătorilor; vezi *supra*, cap. IV, n. 72, şi, pentru crima de lezmajestate în cazul aducerii unei atingeri statuilor şi imaginilor imperiale, *e.g.*, Lucas de Penna, la *C.* 12, 20, 5, n. 28, p. 624b şi 11, 40, 4, n. 3, p. 446, deşi observaţii similare pot fi găsite în număr mare. Vezi şi Nicolas Sanders, *A Treatise of the Image of Christ and His Saints* (Leuven, 1567), 109, citat de Yates, „Elizabeth as Astraea", 77, n. 3, care a apărat imaginile lui Christos şi ale sfinţilor în faţa lui John Jewel: de ce, întreba Sanders, dacă imaginile lui Christos trebuie distruse, imaginile conducătorilor trebuie respectate? Dar „distruge [...] dacă îndrăzneşti imaginile Maiestăţii sale Regina sau stemele regatului". Pentru „sacralitatea" „Stemelor regatului", există un fir ducând înapoi până la *garda regis* franceză, simbolizată mereu din secolul al XIII-lea de blazonul regelui; *cf.* Kern, *Ausdehnungspolitik*, 40 *sq.*, *passim.* Problema imaginilor sacre *versus* imaginile conducătorului, desigur, a dat naştere la aprinse discuţii în epoca iconoclasmului bizantin; vezi studiile lui Ladner, în *Mediaeval Studies*, II (1940), 127-149, în speciai 137 *sqq.*, şi în *Dumbarton Oaks Papers*, VII (1953), 1-34. Voi discuta această problemă destul de complexă în altă parte.

372. Herodian, *Hist.Rom.*, IV, 2; *cf.* Bickermann, „Kaiserapotheose", 5 *sq.*

373. Vezi F. Saxl, „The Classical Inscription in Renaissance Art and Politics", *Warburg Journal*, IV (1940-1941), 26 şi 45, pentru traducerea capitolului din Herodian făcută de Poliziano şi, pentru versiunile franceze, Giesey, *Royal Funeral*, cap. IX.

374. Du Tillet, *Recueil*, 1, 336 *sq.*, menţionează, pe lângă Herodian, IV, 2, şi pe Cassius Dio, LVI, 34, şi Eusebius, *Vita Const.*, IV, 72. Pentru ceremonialul funebru constantinian şi particularităţile sale, vezi A. Kaniuth, *Die Beisetzung Konstantins d.Gr.: Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers* (Breslauer historische Forschungen, 19 [Breslau, 1941]); P. Franchi de' Cavalieri, „I funerali ed il sepolcro di Constantino Magno", *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXXV (1915), 205-261, şi, de asemenea, Hubaux şi Leroy, *Le mythe du Phénix*, 192 *sqq. Cf.* Giesey, *Royal Funeral*, cap. IX.

intermediul lui Du Tillet, autorii clasici au început să exercite o influenţă considerabilă asupra imaginaţiei francezilor, care erau tentaţi să creadă că obiceiul francez supravieţuise din Roma antică[375]. Dar în ce măsură au influenţat ei ceremonialul francez în sine este o altă chestiune. Căci stimulii emanând din studiul Antichităţii – oricât de necontestat ar fi fost acest lucru în Franţa Renaşterii – nu ar trebui supraestimaţi, întrucât ceremonialul francez dezvoltase formele şi riturile funeraliilor regale într-un mod destul de independent: efigia a fost introdusă după modelul englez, şi nu după cel roman, şi numai după aceea ceremonialul imaginii a fost extins şi amplificat, urmând şi modelul Romei antice.

Mai mult, relaţia dintre efigie şi Demnitatea juridică „fără de moarte" a dus la sublinierea anumitor trăsături care existau în sfera de gândire a juriştilor şi gânditorilor politici contemporani, dar nu şi a istoricilor romani. Atunci când, de exemplu, succesorul lui Francisc I, regele Henric al II-lea al Franţei, a venit să stropească cu apă trupul tatălui său, nu trupul în efigie se afla expus acolo, ci cadavrul real care înlocuise, în cele din urmă, efigia. Se pare că noul rege nu putea să viziteze imaginea, întrucât aceasta era tratată drept regele în viaţă în Demnitatea sa. Se pare că unul dintre cei doi regi, fie cel decedat, fie cel în viaţă (însă *numai unul*), trebuia să reprezinte Demnitatea nemuritoare. Din secolul al XV-lea, desfăşurarea ceremonialului avea loc în aşa fel încât, atunci când cadavrul şi efigia erau plimbate în marea procesiune funerară, regele succesor să nu se afle acolo şi să cedeze responsabilitatea conducerii doliului unuia dintre principii de sânge regal: noul rege nu putea să poarte şi, în acelaşi timp, să nu poarte doliu; şi nici nu putea „să acţioneze ca persoană a Demnităţii" şi, în acelaşi timp, să cedeze acest privilegiu efigiei predecesorului său decedat. Prin urmare, nu exista altă soluţie decât să nu participe la procesiune[376].

---

375. Aceasta, se pare, era opinia lui Du Tillet însuşi şi a devenit o neînţelegere comună printre umaniştii francezi care credeau în supravieţuirea obiceiurilor romane.

376. *Cf.* Giesey, cap. IV, *passim*, în special 47 *sq.* Jacques de la Guesle, *Remonstrances* (vezi *supra*, n. 371), p. 52, afirmă: „[...] mesme la presence des Roys, doit estre accompagnee de joye, et de contentement; raison pour laquelle ils n'ont accoustumé se trouver aux obseques de leurs predecesseurs, ny encore le fils à celles du pere, n'estant convenable à leurs sacrees personnes s'entremettre des mortuaires". Vezi şi Du Tillet, I, 337 *sq.* Totuşi, nu era doar nepotrivit pentru un rege să-şi arate tristeţea, dar ar fi fost şi extrem de nepotrivit ca noul rege să apară în prezenţa efigiei predecesorului său, care avea încă parte de onoruri regale; vezi, *e.g.*, Vieilleville, *Mémoires* (*supra*, n. 343), 62, care descrie cum noul rege (Henric al II-lea) privea împreună cu Vieilleville şi cu Mareşalul de St. André funeraliile lui Francisc I – în secret şi incognito: *y estant comme travesti.* Obiceiul de a nu participa a fost stabilit de Ludovic al XII-lea, la funeraliile lui Carol al VIII-lea în 1498. Poate nu ar fi rău să ne aducem aminte în acest context faptul că împăratul bizantin evita de asemenea să poarte doliu în sensul obişnuit: în timp ce toţi ceilalţi purtau negru, el singur purta alb, mai târziu galben, înainte de a se întoarce la haine de purpură; şi nici papa nu pare să poarte doliu; *cf.* Treitinger, *Oströmische Kaiseridee*, 156, n. 57. Ideea de bază îşi are originea în trecut în istoria ceremonialului: „El [regele] trebuie să se separe de pasiunile omeneşti şi să se apropie de zei (*χωρίζοντα μὲν ἑαντὸν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων παθέων συνεγγίζοντα δέ τοῖς θεοῖς*)", scria Diotogenes, autor al unui tratat elenistic *Despre regalitate*; *cf.* Goodenough, „Hellenistic Kingship", 72; Delatte, *Traités de la royauté*,

Ceremonia funerară în sine demonstra foarte clar concursul a două idei eterogene : triumful Morţii şi triumful asupra Morţii. Existau ritualul ecleziastic al funeraliilor şi grija generală faţă de trupul şi sufletul regelui mort ; şi exista ceremonialul triumfal de stat, ataşat gloriei perene simbolizate de efigie. Această dihotomie poate fi observată încă din 1498, la înmormântarea lui Carol al VIII-lea. Procesiunea prin care cadavrul singur, fără efigie, a fost purtat pe un car de la Amboise, unde murise Carol, la Paris avea înfăţişarea lugubră care era de aşteptat : totul era drapat în negru, steagurile erau înfăşurate, sabia regatului era băgată în teacă, iar celelalte embleme erau acoperite. Atunci când, la intrarea în Paris, efigia a fost plasată deasupra sicriului, atmosfera s-a schimbat fundamental : sabia preceda acum imaginea împodobită cu însemnele regale ; Drapelul desfăşurat al Franţei „care nu moare niciodată" urma efigia ; de asemenea, stindarde desfăcute mergeau lângă sicriu ; înveşmântaţi în robele lor regale purpurii, cei patru Preşedinţi ai Parlamentului (aici, serviciile au fost transferate de la cadavru la efigie) purtau cele patru colţuri ale drapajului de aur pe care se afla imaginea – pe scurt, efigia reprezentând Demnitatea „care nu moare niciodată" şi-a făcut intrarea în Paris : un *Adventus* triumfal, mai degrabă decât o procesiune de doliu[377]. Mai târziu, atunci când imaginea şi cadavrul au fost transportate separat, a rămas obiceiul ca toate elementele de doliu să fie ataşate corpului despuiat din sicriu şi să se adune toate însemnele triumfale în jurul efigiei, care era purtată sub un baldachin (fig. 29)[378]. Se pare că în acest climat intelectual şi-a avut originea carul triumfal al mortului, dricul modern, care, până la începutul epocii motorizării, a fost folosit, practic, în toate ţările occidentale – sau, mai degrabă, a fost reintrodus pe baza modelelor clasice, aşa cum au fost interpretate acestea de gustul Renaşterii[379].

---

42 *sq.*, 269 *sq.* ; pentru problemă în general, M.P. Charlesworth, „Imperial Deportment", *Journal of Roman Studies*, XXVII (1947), 34-38. Va fi demonstrat cu o altă ocazie că, în realitate, tratatele elenistice despre regalitate au fost folosite în secolul al XVI-lea pentru interpretarea „absolutismului" regelui francez ; vezi, totuşi, *infra*, epilog, nn. 12 *sqq.*

377. *Cf.* Giesey, cap. V, nn. 90 *sqq.*, unde procesiunile funebre regale franceze din secolele al XV-lea şi al XVI-lea sunt reconstruite, înfăţişând pompa şi spectaculozitatea tot mai mari. Este posibil ca elementele cavalereşti să fi fost influenţate de somptuoasele procesiuni burgunde din secolul al XV-lea, dar elementele triumfului erau cu certitudine în stil italian neo-antic şi au apărut doar după expediţiile franceze din 1494 în Italia. În general, pentru aceste *entrées* ale Renaşterii franceze, vezi J. Chartrou, *Les entrées solennelles et triomphales à la renaissance* (Paris, 1928).

378. Vezi *supra*, n. 365 ; de asemenea, nn. 359 *sq.*, pentru distincţia lui Pierre Grégoire dintre Principe şi regalia ; pentru o ilustraţie a cupolei de deasupra efigiei, separată de carul transportând corpul, vezi *Pompe funerali fatte in Pariggi nella morte dell'invitissimo Henrico IIII Re di Francia et Navarra* (Francesco Vallegio et Catarin Doino D.D.D.), reprodus în Giesey, *Royal Funeral*, pl. XIV-XV. Xilogravura (fig. 29) formează frontispiciul unui pamflet pentru funeraliile lui Ludovic al XII-lea, *L'obsèque et enterrement du roy* [Paris, 1515].

379. Pentru câteva observaţii asupra subiectului, vezi Leopold Ettlinger, „The Duke of Wellington's Funeral Car", *Warburg Journal*, III (1939-1940), 254 *sqq.* ; de asemenea, A. Alföldi, „Chars funéraires bacchiques dans les provinces occidentales de l'empire romain", *Antiquité classique*, VIII (1939), 347-359, şi A.L. Abaecherli, „Fercula, Carpenta şi Tensae in the Roman Procession", *Bolletino dell'assoziazione internazionale di studi mediterranei*, VI (1935-1936), 1-11.

La funeraliile împăratului Carol al V-lea, în 1559, ideea triumfală a fost dusă atât de departe, încât un car amintind de victoriile împăratului a defilat în procesiunea funerară – un amestec între *trionfi* ale Renaşterii şi medievalele *tableaux*[380].

Juxtapunerea dintre lugubru şi triumfal, doliul pentru regele mort şi exaltarea efigiei trebuie să fi răspuns unui sentiment foarte general şi foarte adânc al Evului Mediu târziu şi al Renaşterii timpurii, întrucât monumentele sepulcrale ale epocii respective reflectă idei similare. Din perioada lui Ludovic al XII-lea (m. 1515), monumentele funerare ale regilor francezi de la Saint-Denis au început să-l înfăţişeze pe rege sau cuplul regal aşa cum era în viaţă, îngenunchind în veşmântul regal în faţa unui *prie-Dieu* deasupra unui portic al monumentului asemenea unui templu; în interiorul porticului, însă, zăcea regele mort în nimicnicia sa omenească, gol (cu excepţia unui veşmânt drapat) şi cu ochii închişi[381]. Faptul că odată cu răspândirea ideilor Renaşterii această goliciune a tins să devină o *nudité heroïque* mai degrabă decât un simbol al nimicniciei goale a omului este o altă chestiune: Caterina de Medici, dezgustată şi îngrozită de o efigie funerară macabră a ei înseşi, a comandat o a doua efigie funerară mai pe gustul ei, care o reprezenta ca pe o Venus întinsă[382]. Nu acestea, totuşi, erau ideile care guvernaseră sentimentele „gotice târzii" ale secolului al XV-lea, la începutul căruia şi-a făcut apariţia acest tip de monumente funerare duplicate sau măcar un anumit tip de reprezentări duale ale morţilor.

Fără a intra în detaliile unei evoluţii complicate ale artei sepulcrale occidentale, am putea măcar menţiona că, spre sfârşitul secolului al XII-lea, efigia culcată a decedatului – numită *gisant* – începuse să înlocuiască obişnuitele plăci sculptate sau incizate de până atunci care îi înfăţişau pe morţi stând în poziţie verticală, indiferent dacă placa era amplasată în zidul bisericii sau pe podea[383]. Mai mult, monumente duble, în care decedatul apărea atât ca o fiinţă umană moartă (deşi încă nu ca un

380. Ettlinger, *op.cit.*, 255, n. 1.

381. Vezi reproducerile magnifice ale mormintelor de la Saint-Denis de Jean-François Noël şi Pierre Jahen, *Les gisants* (Paris, 1949).

382. Macabrul prim model al lui Girolamo della Robbia (*cf.* A. Michel, *Histoire de l'art* [Paris, 1905-1928], IV:2, 670 *sq.*, şi P. Richer, *L'art et la médecine* [Paris, 1902], 514 *sq.* şi fig. 322) se află acum la Luvru şi, prin urmare, în mod ironic, este mult mai bine cunoscut astăzi decât efigia de pe mormânt cu chipul lui Venus, care poate fi văzută în abaţia de la Saint-Denis doar de la distanţă.

383. Profesorul Erwin Panofsky mi-a indicat cu amabilitate că de la autenticul *gisant* trebuie distins un alt tip de statuie sepulcrală, care ar putea fi numit un *pseudo-gisant*. Aceasta din urmă este o statuie în picioare (cunoscută de pe plăcile de mormânt sculptate sau incizate), întinsă la orizontală: veşmântul drapat atârnă până la picioare ca pe o siluetă verticală, deasupra capului se află adesea o nişă sculptată, iar ochii sunt deschişi. Autenticul *gisant*, însă, este o siluetă în repaus; ochii sunt închişi, iar pliurile mantiei cad în mod natural de ambele părţi ale trupului culcat. Probabil, cele mai timpurii efigii sepulcrale ale modelului autentic de *gisant* sunt cele ale Plantageneţilor Henric al II-lea şi Richard I, precum şi ale reginelor lor, de la abaţia din Fontevrault, şi mormintele de la Braunschweig ale lui Henric Leul şi soţiei acestuia, o fiică a regelui Henric al II-lea al Angliei. Totuşi, acest *pseudo-gisant* domina (vezi, *e.g.*, mormintele episcopilor englezi, fig. 30, 31), durând în unele locuri până în secolul al XVI-lea, deşi la începutul secolului al XIV-lea *gisant*-ul autentic întins devenise tot mai popular.

„cadavru"), cât şi cu veşmântul rangului său social din timpul vieţii, pot fi sporadic găsite spre sfârşitul secolului al XIII-lea şi în secolul al XIV-lea[384]. În fine, o nouă trăsătură a fost adăugată. Către sfârşitul secolului al XIV-lea, a început să apară în arta medievală scheletul sau corpul cadaveric, o trăsătură cu siguranţă medievală târzie; ne-am putea aduce aminte, de exemplu, că primul *Danse macabre*, cel din claustrul mănăstirii Sfinţilor Inocenţi din Paris, a fost realizat în timpul domniei lui Carol al VII-lea, în 1425 sau 1426[385]. La acea dată însă, această temă sumbră a artei gotice târzii era combinată atât cu reprezentările sepulcrale ale *gisant*-ilor, cât şi cu cele (încă rare) ale reprezentărilor duble ale morţilor. Rezultatul a fost un tip de monumente înfăţişând mortul culcat ca pe un cadavru scheletic în putrefacţie, în timp ce, la un nivel mai înalt sau deasupra mormântului, decedatul era înfăţişat aşa cum fusese în timpul vieţii. Acel *gisant*, prin urmare, era adesea transformat într-o siluetă îngenuncheată sau uneori aşezată[386].

Se afirmă, de obicei, că primul care a comandat să fie reprezentat ca un trup cadaveric a fost un medic al lui Carol al VI-lea, Guillaume de Harcigny, care a murit în 1393 şi a fost înmormântat în capela episcopală din Laon; de fapt, nu e nici o pierdere dacă uităm de mormântul puţin mai timpuriu al lui Francisc I de La Sarraz, în La Sarraz (cantonul Vaud), ale cărui orori i-ar strica pofta de mâncare chiar şi unui căpcăun[387]. Au urmat, la un deceniu după mormântul lui Harcigny, monumente sepulcrale din Avignon – acum distruse – ale cardinalului Lagrange, care a murit în 1402. Aranjamentul acestui monument este complicat în multe privinţe şi tot astfel este şi reconstruirea detaliilor. O trăsătură importantă a compoziţiei este însă indiscutabilă: Lagrange a fost reprezentat atât ca un cadavru gol şi scheletic, cât şi ca un cardinal împodobit cu toată pompa şi însemnele Demnităţii sale[388]. Un tip uşor diferit de arhitectură funerară sau poate doar o versiune mai condensată şi mai dialectică a monumentului lui Lagrange a devenit faimoasă la începutul secolului

384. Pentru unul dintre specimenele cele mai timpurii – mormântul lui Philip de Courtenay, pretendent la Imperiul Latin (m. 1283), din biserica Sfântul Francisc din Assisi – vezi W.R. Valentiner, „The Master of the Tomb of Philippe de Courtenay in Assisi", *The Art Quarterly*, XIV (1951), 3-18.

385. Pentru cea mai recentă monografie pe acest subiect, vezi James M. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance* (Glasgow, 1950), care nu a putut încă să profite de Robert Eisler, „Danse Macabre", *Traditio*, VI (1948), 187-225, un studiu pe baza căruia ar putea fi revizuite câteva puncte din extraordinarul capitol la „Das Bild des Todes" de J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters* (ed. a III-a., Stuttgart, 1938), 193-213.

386. Pentru silueta îngenuncheată deasupra capului înclinat, vezi *supra*, n. 381; o statuie aşezată a lui Wilhelm Taciturnul, pe lângă sarcofagul înclinat (realizată între 1614 şi 1621), se găseşte la Nieuwe Kerk, la Delft.

387. Pentru Harcigny, vezi C.R. Morey, *Mediaeval Art* (New York, 1942), 390. Pentru mormântul lui La Sarraz, vezi H. Reiners, *Burgundish-alemannishe Plastik* (Strasbourg, 1943), p. 70 (cu notele 99 şi 100, la p. 319) şi fig. 86, 370; datarea acestui mormânt, care, cu înfăţişarea lui respingătoare, este departe de a fi „realist", ar putea fi către anul 1370, după cum mi-a indicat profesorul Panofsky.

388. Eugene Müntz, „A travers le comtat Venaissin: Le mausoleé du Cardinal de Lagrange à Avignon", *L'Ami des monuments et des arts*, IV (1890), 91-95, 131-135, în special 132; vezi şi Male, *L'art religieux de la fin du moyen age*, 431, fig. 194.

al XVI-lea prin mormintele mausoleu, la Brou, ale lui Filibert al II-lea de Savoia şi ducesei sale, Margareta de Austria, deşi aici oroarea morţii era atenuată[389]. Dar modelul acestor forme funerare princiare a fost probabil dezvoltat mai întâi în Anglia.

Catedrala Canterbury adăposteşte, aşa cum este firesc, trupul arhiepiscopului Henry Chichele, primat al Angliei timp de 29 de ani – din 1414 până în 1443. În 1424, la zece ani după ce fusese numit în funcţie, Chichele a început să construiască mormântul în care a fost până la urmă îngropat. În interiorul mormântului, protejat precar de un grilaj gotic, este expus trupul muritor al lui Henry Chichele: gol, numai piele şi os, cu ochii privind în gol, cadavrul jalnic zace fără pernă, pe un cearşaf de pânză (fig. 30)[390]. Deasupra mormântului, însă, magnific împodobit, se află *gisant*-ul: arhiepiscopul primat Henricus Cantuariensis în veşmântul preoţesc, *pallium*-ul acoperindu-i umerii, cu mitra preţioasă pe cap şi picioarele încălţate cu papucii pontificali. Ochii îi sunt larg deschişi, mâinile împreunate în rugăciune. Nu are parte nici de singurătatea mizerabilă a corpului descărnat de mai jos: îngerii se află lângă perna pe care odihneşte capul său, iar slujitori îngenuncheaţi lângă picioarele sale i se alătură în rugăciune.

Ceremonialul funerar oficiat la moartea sa trebuie, de asemenea, luat în considerare. Chichele a murit la Lambeth, de unde rămăşiţele sale pământeşti au fost transferate într-o procesiune solemnă la Canterbury, escortate de zeci de făclieri şi două sute de gentilomi călare, împreună cu suitele lor. Dacă mai târziu va apărea obiceiul de a purta patru steaguri de sfinţi la cele patru colţuri ale sicriului, în uzanţele secolului al XV-lea stindardul personal al episcopului, precum şi stindardul episcopiei sale erau purtate de un gentilom călare pe un cal de război. O trăsătură ne atrage în special atenţia: sicriul, depus pe un catafalc, avea deasupra efigia lui Chichele îmbrăcat în veşmintele clericale şi împodobită cu însemnele funcţiei sale[391]. Este adevărat, expunerea efigiei unui episcop a căzut în desuetudine în Anglia secolului al XVI-lea; dar era un obicei des întâlnit în secolul al XV-lea ca, în timpul funeraliilor, să fie etalat corpul mort al înaltului demnitar al Bisericii împreună cu imaginea sa[392]. Prin urmare, monumentul funerar al arhiepiscopului Chichele, expunând efigia deasupra

389. Pentru mormintele de la Brou, vezi Victor de Mestral Combremont, *La sculpture à l'eglise de Brou* (Paris [191?]), pl. 23, 24, 26, 27.

390. Îi sunt profund îndatorat profesorului William A. Chaney, de la Lawrence College, care mi-a atras atenţia asupra acestui mormânt şi mi-a dat şi alte informaţii valoroase. Pentru Chichele, vezi lucrările lui E.F. Jacob, iar pentru scopul de faţă în special eseul său „Chichele and Canterbury", *Studies in Mediaeval History Presented to Frederick Maurice Powicke* (Oxford, 1948), 386-404.

391. Jacob, „Chichele şi Canterbury", 388. Pentru drapelele înfăţişate, vezi nota următoare.

392. Brit.Mus., *Egerton MS 2642*, fol. 194 (M-am putut folosi de copia manuscrisului aflată în posesia dr. Giesey), conţine o *Note of the Manner of the Burieng of a Bysshop in old Tyme used*, din jurul anului 1560, care descrie obiceiurile din secolul al XV-lea ce nu mai erau practicate:

> Cadavrul trebuie aşezat în amintitul car, având deasupra o siluetă împodobită cu Mitră a Episcopului, purtând în mână un Toiag şi mănuşi roşii, iar în picioare pantofi roşii, cu amintitele mănuşi împodobite cu Inele. Silueta nu mai e folosită acum. În vremurile trecute, un cavaler îmbrăcat în costum de călărie, cu un corp frumos, purta Blazonul Episcopului şi al Episcopiei ca parte a mantiei mortuare. Acum se folosesc IIII drapele

mormântului şi cadavrul din interiorul mormântului, constituia reproducerea naturalistă a realităţii, înfăţişând pur şi simplu ceea ce se putea vedea într-o procesiune funerară : efigia în *regalia* deasupra sicriului conţinând cadavrul aproape despuiat.

Întrucât procesiunea efigiei făcea parte din uzanţa funeraliilor unui episcop în Anglia secolului al XV-lea, ne-am fi aşteptat să găsim mai multe morminte episcopale lucrate în perioada respectivă după modelul celui de la Canterbury. Există, de exemplu, pe lângă mormântul episcopului Richard Fleming (m. 1431), în catedrala din Lincoln, monumentul episcopului Beckington de Bath şi Wells (m. 1465), care probabil a fost terminat în 1451, cu 14 ani înainte de moartea episcopului (fig. 31)[393]. Monumentul său este mai puţin somptuos decât mormântul lui Chichele de la Canterbury, dar, din nou, observăm contrastele izbitoare : corpul despuiat în mormânt şi efigia cu veşmintele clericale deasupra mormântului. Iar această tendinţă nu era limitată doar la principii Bisericii. John Fitzalan, al 17-lea conte de Arundel (m. 1435), a fost înhumat într-un mormânt ce înfăţişa corpul în descompunere, sub efigia sa, în deplinătatea gloriei (fig. 28) ; iar regele Eduard al IV-lea a poruncit în testamentul său (20 iunie 1475), într-un mod foarte detaliat, cum anume dorea să fie înmormântat în capela Sfântului Gheorghe, la Windsor : trupul său trebuia îngropat jos, în pământ, „iar peste acesta să fie pusă o lespede împodobită cu chipul Morţii", pe bolta de deasupra mormântului trebuia să se afle „o Imagine a chipului nostru, care să fie din argint sau aur" sau, poate, din cupru[394]. În toate aceste cazuri, unii ar putea fi tentaţi să rostească precum poetul : „De marmură este piatra, şi putred zace el acolo"[395].

Ne-am putea gândi, totuşi, şi la alte cuvinte atunci când contemplăm aceste morminte ale puternicilor principi seculari şi spirituali. Căci trupul natural din mormânt, decrepit şi în descompunere, acum separat de impresionantul trup politic de deasupra lui, apare ca o ilustrare a doctrinei expuse în repetate rânduri de către juriştii medievali : *Tenens dignitatem est corrputibilis,* DIGNITAS *tamen semper est, non moritur* – „Posesorul unei Demnităţi se poate descompune, Demnitatea însăşi este însă pentru totdeauna ; ea nu moare".

---

ale Sfinţilor, în cele patru colţuri ale carului, purtate de patru cavaleri în haine de doliu, cu feţele acoperite.

393. Pentru mormântul episcopului Richard Fleming, vezi G.H. Cook, *Portrait of Lincoln Cathedral* (Londra, 1950), fig. 62, asupra căruia profesorul Panofsky mi-a atras cu amabilitate atenţia ; mormântul este datat de E.S. Prior şi A. Gradner, *An Account of Mediaeval Figure-Sculpture in England* (Cambridge, 1912), 717, fig. 816, în mod greşit cca 1370 ; dar, după cum mă informează profesorul Panofsky şi domnul Francis Wormald din Londra, data mormântului este cca 1430. Pentru mormântul Beckington, vezi Lawrence Stone, *Sculpture in Britain : The Middle Ages* (Penguin Books, 1955), 213 *sq.* Profesorul W.A. Chaney a fost amabil şi mi-a oferit informaţii suplimentare despre datare şi câteva detalii. Pentru Beckington, vezi introducerea la *Official Correspondence of Thomas Bekynton*, ed. George Williams (Rolls Series, 56 : 1 ; Londra, 1872) ; de asemenea, W.F. Schirmer, *Der englische Frühhumanismus* (Leipzig, 1931), 66 *sqq.*, cu literatura în n. 35.

394. Nu aş fi observat mormântul Arundel fără ajutorul domnului Francis Wormald. Vezi pentru testamentul lui Eduard al IV-lea, W.H. St. John Hope, *Windsor Castle* (Londra, 1913), II, 376 ; vezi şi L. Stone, *Sculpture* (*supra*, n. 393), 213 *sq.*

395. Hope, „Funeral Effigies", 529, citând traducerea lui Robert of Bourn a Cronicii Bridlington.

Rapida noastră digresiune referitoare la ceremonialul funerar, efigiile şi monumentele sepulcrale, deşi nu are o legătură directă cu riturile îndeplinite pentru regii englezi, a scos totuşi la iveală măcar un aspect nou al problemei celor „două Corpuri" – contextul uman. Niciodată, poate, cu excepţia acelor secole „gotice târzii", mintea occidentală nu a mai fost atât de conştientă de discrepanţa dintre efemeritatea cărnii şi splendoarea nemuritoare a unei Demnităţi pe care această carne trebuia să o reprezinte. Înţelegem cum a fost posibil ca distincţiile juridice, deşi dezvoltate oarecum independent şi în domenii de gândire total diferite, să se conformeze, în cele din urmă, unor sentimente foarte generale şi ca ficţiunile imaginare ale juriştilor să se întâlnească cu anumite sentimente care, în epoca „dansurilor macabre", când toate Demnităţile dansau cu Moartea, trebuie să fi fost foarte aproape de realitate. Juriştii au descoperit nemurirea Demnităţii; dar, chiar prin această descoperire, ei au făcut cu atât mai tangibilă natura efemeră a deţinătorului muritor. Nu trebuie să uităm că strania juxtapunere a unui corp în descompunere şi a unei Demnităţi nemuritoare, aşa cum era înfăţişată de monumentele sepulcrale, şi dihotomia clară a lugubrului cortegiu funerar, ce înconjura cadavrul, şi a suitei triumfătoare a unei efigii înveşmântate în *regalia* îşi au originea, la urma urmei, pe acelaşi teren, au venit din aceeaşi lume a gândurilor şi sentimentelor, au evoluat în acelaşi climat intelectual, în care principiile juridice privitoare la cele „Două Corpuri ale Regelui" au ajuns la formula lor finală. În ambele situaţii, exista un trup muritor, făurit de Dumnezeu şi, prin urmare, „supus tuturor Infirmităţilor cauzate de Natură sau Accidente", opus unui alt trup, făurit de om şi deci nemuritor, care este „complet lipsit de Copilărie şi Bătrâneţe şi alte Defecte şi Neputinţe".

Pe scurt, exista o anumită desfătare în aceste contraste puternice între nemurirea fictivă şi natura muritoare a omului, contraste pe care Renaşterea, prin insaţiabila sa dorinţă de a imortaliza individul prin orice *tour de force* care putea fi conceput, nu doar că a eşuat să le atenueze, ci mai degrabă le-a intensificat: exista un revers la mândra recucerire a *aevum*-ului terestru. În acelaşi timp, nemurirea – marca decisivă a divinităţii, dar vulgarizată de artificiul numeroaselor ficţiuni – era pe punctul de a-şi pierde valorile absolute, chiar şi pe cele imaginare: în afară de cazul în care se manifesta neîncetat prin noi încarnări muritoare, înceta, practic, să mai fie nemurire. *R*egele nu putea să moară, nu îi era permis să moară, altfel zeci de ficţiuni ale nemuririi s-ar fi prăbuşit; iar dacă *r*egii mureau, li se oferea consolarea că, măcar „în calitate de *R*ege", ei „nu mureau niciodată". Juriştii înşişi, care contribuiseră atât de mult la construirea miturilor personalităţilor fictive şi nemuritoare, raţionalizau slăbiciunea creaturilor lor şi, în timp ce-şi dezvoltau distincţiile chirurgicale între Demnitatea nemuritoare şi deţinătorul muritor al acesteia şi discutau despre două corpuri distincte, trebuiau să admită că Demnitatea lor nemuritoare personificată nu putea să acţioneze, să lucreze, să lase prin testament sau să decidă fără slăbiciunea oamenilor muritori care deţineau Demnitatea şi totuşi aveau să se întoarcă în ţărână[396].

396. Vezi, *e.g.*, Baldus, la *C.* 7, 61, 3, n. 1, fol. 91v: „[...] sine quo dignitas nihil facit". De asemenea, Baldus, *Cons.*, III, 121, n. 6, fol. 34: „quia dignitas sine persona nihil agit",

În orice caz, întrucât viaţa devine transparentă numai pe fundalul morţii, iar moartea pe fundalul vieţii, vitalitatea zguduitoare a Evului Mediu târziu pare să nu fie lipsită de o înţelepciune mai profundă. Ceea ce s-a făcut a fost să se construiască o filozofie conform căreia o imortalitate fictivă a devenit evidentă prin intermediul unui om muritor real în calitate de încarnare temporară a acesteia, în timp ce omul muritor a devenit transparent prin intermediul acestei noi nemuriri fictive care, fiind construită de om aşa cum este întotdeauna nemurirea, nu era nici cea a vieţii eterne într-o altă lume, nici aceea a divinităţii, ci aceea a unei instituţii politice esenţialmente terestre.

Rex instrumentum dignitatis

A fost destul de dificil să se distingă între om şi Demnitate şi să se facă o separare a lor. Nu mai puţin dificil a fost ca ei să fie din nou reuniţi şi să fie elaborate teorii care să justifice că „o persoană reprezintă două persoane, una reală, iar cealaltă fictivă"[397], sau că un rege are „două corpuri", deşi posedă doar „o singură persoană"[398]. Din nou, teologia, precum şi Dreptul Canonic au fost cele care au oferit analogiile cu ajutorul cărora juriştii s-au putut aventura să explice unicitatea celor două corpuri – a celui muritor în cel nemuritor şi a celui nemuritor în cel muritor.

Faptul că regele în calitate de Rege era „încorporat cu supuşii săi şi ei cu el"[399] era o formulare la care juriştii, în pofida cuvântului de rău augur „încorporat", ar fi putut ajunge cu uşurinţă pornind de la temeiul relativ sigur al conceptelor organologice sau de la doctrina lui *corpus mysticum* în forma ei secularizată; însemna că regele în calitate de cap şi supuşii în calitate de membre formau împreună corpul politic al regatului. Era o chestiune uşor diferită, totuşi, atunci când acest „împreună" al unui corp compozit – plauzibil în cadrul limitărilor metaforei – era transferat de la „cap şi membre" la capul de sine stătător şi când această natură compozită era redusă doar la rege, anume la cele „două Corpuri" ale sale. În cazul Ducatului de

---

cu observaţia adiţională „quia persona facit locum actui", adică persoana actualizează potenţialităţile existente în Demnitate. Vezi mai departe *Cons.*, III, 159, n. 5, fol. 45v: „nam verum est dicere quod respublica nihil per se agit, tamen qui regit rem publicam agit in virtute reipublicae et dignitatis sibi collatae ab ipsa republica". În raport cu diferitele concepte ale capacităţii şi incapacităţii unei persoane fictive de a acţiona sau de a lăsa prin testament, vezi Gierke, *Gen.R.*, III, 461 *sqq*. Juriştii englezi au făcut afirmaţii similare privind corpul politic, care a devenit capabil de acţiune doar prin intermediul corpului natural.

397. Baldus, la *C.* 3, X 2, 19, n. 5, *In Decret.*, fol. 201v: „nota hic quod una persona sustinet vicem duarum, unam vere, alteram ficte, et quandoque utramque personam vere propter concursum officiorum". *Cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 435, n. 74, care menţionează alte locuri similare.

398. Maitland, *Sel. Essays*, 110, n. 4; vezi şi Bacon, *Post-nati*, 667 (cu referire la Plowden, 285): „[...] nu un corp natural singur, nici un corp politic singur, ci un corp natural şi politic împreună". Vezi şi *infra*, n. 400: „două Corpuri încorporate într-o singură Persoană".

399. Vezi *supra*, cap. I, n. 13 şi n. 5.

Lancaster, juriştii argumentau că trupul natural al regelui nu era „nici împărţit prin el însuşi, nici distinct de funcţia sa sau de Demnitatea regală", ci că erau

> un Corp natural şi un Corp politic unite şi indivizibile şi [că] aceste două Corpuri sunt încorporate într-o singură Persoană şi formează un singur Corp, şi nu mai multe, anume Trupul corporativ în Trupul natural, *et e contra* Trupul natural în Trupul corporativ[400].

Odată ce această formulă monistă, ca să spunem aşa, a fost elaborată, dând de înţeles nici mai mult, nici mai puţin decât încorporarea regelui în el însuşi, cu Demnitatea sau Corpul său politic, ea a fost în mod natural citată şi de alţii – de exemplu, de Francis Bacon:

> Nu există în rege un Corp natural de sine stătător sau un Corp politic de sine stătător, ci un corp natural şi politic împreună: *corpus corporatum in corpore naturali, et corpus naturale in corpore corporato*[401].

Se înţelege uşor cum s-a ajuns la această nouă formulă: „supuşii plus Regele", fiind încorporaţi unul cu celălalt şi formând împreună corpul politic al regatului, au fost înlocuiţi de „Corpul politic al Regelui", care acum era încorporat cu „Corpul natural al regelui".

De fapt, istoria extrem de lungă a unei foarte vechi formule teologice se poate să fi culminat în această foarte fantezistă maximă a juriştilor englezi. În 1062, la începutul Luptei pentru Învestitură, Petrus Damiani, mintea cea mai profundă a acelei perioade revoluţionare, a elaborat un program de sprijin şi înţelegere reciprocă care să guverneze relaţia dintre papalitate şi imperiu şi, rezumându-şi argumentele, a cerut ca de atunci înainte „regele [să se afle] în pontiful roman şi pontiful roman în rege"[402]. Aceasta era o expresie politică de un nivel aproape cosmic, sugerând ca aceste două puteri universale să fie încorporate una în cealaltă întocmai precum regalitatea şi sacerdoţiul erau una şi cvasi-„încorporate" una cu cealaltă, în modelul divin al ambelor puteri, în Christos. Desigur, nu Petrus Damiani a fost sursa juriştilor elisabetani, întrucât lucrările sale nu aveau o prea mare tangenţă cu gândirea juridică. În schimb, ajungem înapoi la jurişti. „Principele este în *respublica*, iar *respublica* este în Principe", scria, la începutul secolului al XVI-lea, Matthaeus de Afflictis, un autor citat fără încetare de jurisprudenţa franceză[403]; totuşi, el a repetat doar

400. Plowden, *Reports*, 213; vezi *supra*, cap. I, n. 5.

401. Bacon, *Post-nati*, 667.

402. Petrus Damiani, *Disceptatio synodalis*, în *MGH, LdL*, I, 93, 34 *sqq.*: „[...] quatinus, sicut in uno mediatore Dei et hominum haec duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio, ita sublimes istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungantur, et quodam mutuae caritatis glutino *et rex in Romano Pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege* [...]", o referinţă pe care mi-a indicat-o profesorul Theodor E. Mommsen. Vezi Fridolin Dressler, *Petrus Damiani: Leben und Werk* (Studia Anselmiana, XXXIV; Roma, 1954), 97, n. 66.

403. Matthaeus de Afflictis, la *Lib.aug.*, II, 3, n. 62, fol. 11v: „quod princeps est in republica et respublica in principe" (citându-l pe Lucas de Penna).

ceea ce Lucas de Penna, în secolul al XIV-lea, şi Andreas de Isernia, în jurul anului 1300, spuseseră mai înainte: „Întocmai precum Biserica se află în prelat, iar prelatul se află în Biserică [...], tot aşa Principele se află în *respublica*, iar *respublica* se află în Principe"[404]. Prin această „echivalare" a prelatului şi a Principelui, Lucas de Penna îşi indica sursa, la care Andreas de Isernia se referise deja[405] – *Decretum*-ul lui Gratian, un faimos capitol în care se spunea că „episcopul se află în Biserică, iar Biserica se află în episcop"[406]. Desigur, Gratian şi alte colecţii canonice dinaintea lui – precum cele ale lui Ivo de Chartres[407] – doar reproduceau o scrisoare faimoasă a sfântului Ciprian, episcop de Cartagina în secolul al III-lea, care a fost mereu considerată piatra de temelie a „episcopatului monarhic" şi în care Ciprian declara: „Episcopul se află în Biserică, iar Biserica în episcop"[408]. Această formă de învestitură ne trimite înapoi la A Patra Evanghelie (Ioan 14, 10): „Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl este întru Mine", un verset la care (împreună cu Ioan 10, 30) se referise nu doar Andreas de Isernia, ci – cu mult înaintea lui şi într-o manieră foarte interesantă – şi cel mai aprig luptător împotriva arianismului, Atanasie din Alexandria. Apărând doctrina paulină a lui Christos ca Imagine a lui Dumnezeu şi, prin urmare, divinitatea Fiului şi egalitatea acestuia cu Tatăl, Atanasie a recurs la comparaţia cu imaginea împăratului, pe care a numit-o „ideea (*εἶδος*) şi forma (*μορφή*) împăratului", şi a afirmat: „Imaginea ar putea foarte bine să spună: «Eu şi împăratul suntem una, eu sunt întru el, iar el este întru mine»"[409].

---

404. Vezi *supra*, cap. V, n. 60.

405. Andreas de Isernia, la *Feud.*, I, 3, n. 16 (*Qui success. ten.*), fol. 21V: „Princeps et Respublica idem sint [...]. Est princeps in Republica sicut caput, et Respublica in eo sicut in capite, ut dicitur de praelato in Ecclesia, et Ecclesia in praelato". Andreas de Isernia reia această imagine în *Prooem. ad Lib.aug.*, ed. Cervone, p. xxvi, şi a dus „echivalarea" Principelui şi prelatului chiar mai departe în glosa sa la *Feud.*, II, 56, n. 81 (*Quae sunt regalia*), fol. 306. Pasajul este interesant întrucât Andreas de fapt combină şi dă o nouă întorsătură la două pasaje din cea de-a Patra Evanghelie (Ioan, 10, 30 şi 14, 10) – întocmai cum făcuse Athanasius cu mult înaintea lui (*infra*, n. 409). Juristul, totuşi, nu se referă la Evanghelie, ci la *Decretum* (c. 7, C. VII, q. 1; vezi nota următoare) şi la o decretală a lui Inocenţiu al III-lea (c. 19 X 5, 40, unde doar *Glos.ord.* la *casus* şi *v. et si capitulum* explică referinţa). Mai mult, în toate cele trei pasaje, Andreas îl citează pe Seneca, *De clementia*, I, 5, 1 – repetat cu fidelitate de Lucas de Penna, la *C.* 11, 58, 7, n. 8, p. 564 (vezi *supra*, cap. V, n. 65).

406. Vezi c. 7, C. VII, q. 1, ed. Friedberg, I, 569 *sq.*

407. Vezi Friedberg, I, 568, n. 106, pentru colecţiile mai vechi.

408. Cyprian, *ep.* 66, c. 8, ed. Hartel (*CSEL*, III), II, 733.

409. Athanasius, *Oratio III contra Arianos*, c. 5, *PGr*, XXVI, 332A, citat de Ladner, „The Concept of the Image", 8 şi 24, n. 31: *εἴποι ἂν ἡ εἰκών· Ἐγὼ καὶ ὁ βασιλεὺς ἕν ἐσμεν. Ἐγὼ γὰρ ἐν ἐκείνῳ εἰμὶ κακεῖνος ἐν ἐμοί.* Vezi şi Ladner pentru repetiţiile de mai târziu ale acestui pasaj de Ioan Damaschinul şi Al Doilea Conciliu de la Niceea (787). Cu acest pasaj ar putea fi comparat Papirusul Magic din Londra, ed. K. Preisendanz, *Die griechischen Zauberpapyri* (Leipzig şi Berlin, 1928-1931), II, 47 (P. VIII, 37 *sqq.*): *σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ· τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ ἐμὸν σὸν· ἐγὼ γὰρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου.* Vezi pentru paralele şi Preisendanz, II, 123 (P. XIII, 795 *sqq.*). Wilfred L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Schweich Lectures of the British Academy, 1942; Londra, 1944), 78, n. 3, consideră aceste pasaje „cea mai apropiată paralelă pentru

Înţelegem acum de unde, într-o ultimă analiză, a derivat subcurentul christologic din limbajul juriştilor. În orice caz, atunci când judecătorii englezi din secolul al XVI-lea au încercat să unească din nou ceea ce separaseră şi au declarat că trupul politic era încorporat trupului natural şi viceversa, ei au aplicat ficţiunilor lor, în mod clar, limbajul teologic şi christologic, precum şi gândirea canonică. Încă o dată, ca de atâtea ori mai înainte, episcopul în relaţie cu biserica sa a servit drept model pentru dezvoltarea relaţiei dintre rege şi regatul său, precum şi cu corpul politic al primului. Fără îndoială, formula Sfântului Ciprian suferise transformări, dar nuanţa originală poate fi încă recunoscută. Mai mult, doctrina episcopatului monarhic elaborată de el nu era deloc nepotrivită ca model pentru monarhiile absolutiste aflate în maturizare în care regele devenea, în mai mult decât o privinţă, pontifical[410].

Maniera de discurs la care au recurs juriştii englezi sugerează însă încă un strat de gândire teologică. Atunci când acei judecători discutau în instanţă despre consolidarea celor două corpuri într-unul singur, folosind, prin urmare, expresii precum „împreună indivizibile" sau „două Corpuri într-o singură Persoană", ei îşi arogau un set de distincţii găsite în limbajul Crezului şi rezervate în mod normal definiţiilor christologice. Desigur, acei jurişti nu discutau despre cele „două Naturi" ale regelui, ci despre „două Corpuri". Totuşi, ne putem aduce aminte că teologii, începând din secolul al XII-lea, au explicat în permanenţă că Christos poseda două corpuri (unul, corpul său natural individual din carne, iar celălalt, corpul său colectiv mistic, al cărui cap era)[411], deşi numai o singură persoană. Argumentele privind cele „două Corpuri" deveneau aşadar aplicabile şi celor „două Naturi" şi viceversa, chiar dacă cele două noţiuni nu coincideau întru totul. Acum, aceste argumente slujeau, prin transfer, la explicarea celor „două Corpuri" ale regelui; şi, în această practică, juriştii englezi aveau predecesori în secolul al XIV-lea.

Într-una din ale sale *Consilia*, Baldus, după cum ne amintim, a făcut distincţia dintre „Maiestate" şi „persoana în Maiestate" şi, discutând foarte în detaliu Maiestatea sau Demnitatea ca pe ceva distinct de persoana regelui individual, a remarcat:

> Aici suntem conştienţi de Demnitate ca element principal şi de persoană drept contribuitor. Aşadar, fundamentul acţiunilor [regelui] este această Demnitate care este perpetuă[412].

---

limbajul Ioanin" (*i.e.*, Ioan 10, 30 şi 14, 10); vezi şi E. Norden, *Agnostos Theos* (Berlin, 1923), 305, pentru limbajul lui Ioan. Toate aceste paralele, totuşi, nu conţin cuvântul *ἐν* (în), care este esenţial pentru evoluţia de la Ioan 14, 10 la Ciprian, *ep.* 66. c. 8., şi, prin urmare, pentru doctrinele corporative din Evul Mediu târziu.

410. Privitor la „pontificalismul" monarhilor absoluţi, vezi observaţiile mele în „Mysteries of State", 67 *sqq.*

411. Vezi *supra*, cap. V, nn. 14 *sqq.*

412. Baldus, *Consilia*, III, 121, n. 6, fol. 34: „Ibi attendimus dignitatem tanquam principalem et personam tanquam instrumentalem. Unde fundamentum actus est ipsa dignitas quae est perpetua". În acelaşi paragraf, Baldus face, de asemenea, distincţia „quod persona sit causa immediata, dignitas autem sit causa remota", prin care ar trebui să ne aducem aminte că se spune adesea că Dumnezeu acţionează în calitate de *causa remota*.

Baldus trebuie să fi considerat distincţia dintre *principalis* (Demnitatea perpetuă) şi *instrumentalis* (regele muritor) deosebit de folositoare, întrucât a aplicat aceste noţiuni şi în alte locuri. Dar ce însemnau acestea cu adevărat şi de unde le-a împrumutat Baldus?

Întrebarea este suficient de interesantă pentru a justifica o scurtă digresiune în învăţăturile lui Toma din Aquino despre umanitatea lui Christos. Prin intermediul lui Aristotel, Toma din Aquino a devenit familiar cu diversele sensuri ale lui *organon* sau *instrumentum* şi a învăţat cum să facă distincţia între „instrumentul unit" (de exemplu, mâna) şi „instrumentul separat" (de exemplu, un ciocan sau o secure). Mai mult, Toma din Aquino a preluat şi distincţia dintre *instrumentum animatum* (un cârmaci, de exemplu) şi un *instrumentum inanimatum* (cârma)[413]. În principal prin intermediul lui Ioan Damaschinul, Toma din Aquino a devenit apoi familiarizat cu un principiu al Părinţilor greci, conform căruia Christos, în raport cu natura lui umană, anume Christos întrupat, era instrumentul divinităţii, adică al Dumnezeirii trinitare, precum şi al propriei sale naturi divine – *humanitas instrumentum divinitatis*[414]. Prin combinarea celor două elemente (şi se pare că a fost primul care a făcut acest lucru în mod consecvent), Toma din Aquino a obţinut, în mod natural, noi aspecte privind economia mântuirii. El a arătat, de exemplu, că

> umanitatea lui Christos este instrumentul Divinităţii: totuşi, nu în calitate de instrument inert care nu acţionează în nici un fel prin el însuşi, ci doar se acţionează asupra lui, ci în calitate de instrument animat [dăruit] cu un suflet raţional, asupra căruia se acţionează astfel încât acţionează el însuşi[415].

Cu alte cuvinte, Christos cel întrupat acţionează ca *instrumentum animatum* al Divinităţii, incluzând propria sa divinitate. Sau Toma din Aquino putea distinge

---

413. Pasajul cel mai celebru este *Politics*, 1253b, 27 la 1254a, 1; vezi Toma din Aquino, *Expositio in Polit.Arist.*, §§52-53, ed. Spiazzi, 15 *sq.*: de asemenea, 1255b, 11-12, şi §88, p. 25. Vezi şi *De anima*, 432a, 1-2, pentru mână ca organ al organelor, şi *De partibus animalium*, 687a, 19-21; mai departe, *Nicom. Ethics*, 1161b, 4-5; *Endemian Ethics*, 1241b, 22-24; şi Ps. Arist. *Problemata*, 955b, 23 *sqq.* Îi sunt profund îndatorat profesorului Harold Cherniss pentru ajutorul şi sfatul său în această chestiune. Tschipke (vezi nota următoare), 143, pare să subestimeze influenţa aristotelică asupra lui Toma din Aquino în acest caz.

414. Întregul subiect a fost tratat şi cercetat în amănunt de Theophil Tschipke, O.P., *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin* (Freiburger Theologische Studien, LV [Freiburg, 1940]); vezi şi M. Grabmann, „Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo (†1307-1308) vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum Heiligen Thomas von Aquino", *Episcopus: Studien über das Bischofsamt* [...] *Kardinal von Faulhaber* [...] *dargebracht* (Regensburg, 1949), 190, n. 10, pentru literatură suplimentară pe acest subiect; pentru Ioan Damaschinul, vezi Tschipke, 115 *sqq.*

415. Toma din Aquino, *Summa theol.*, III, q. 7, a. 1, ad 3: „quod humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur, sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agitur quod etiam agit".

trei grade diferite: Dumnezeu era *causa principalis*, Christos fiind un om muritor era *instrumentum coniunctum*, în timp ce sacramentele Bisericii apăreau drept *instrumenta separata*:

> Principala cauză determinată a harului este Dumnezeu însuşi, cu care umanitatea lui Christos se compară ca un instrument unit, iar sacramentul ca un instrument separat[416].

Într-o manieră similară, Toma din Aquino a considerat apoi că episcopul sau preotul este un *instrumentum coniunctum* al Corpului mistic al lui Christos: dar episcopul putea să apară, indirect, şi ca un *instrumentum animatum* al Divinităţii, în timp ce sacramentul pe care îl distribuia apărea ca un *instrumentum separatum*[417]. Toma din Aquino însuşi a transferat această metaforă şi filozofiei sale antropologice, atunci când a afirmat că „în măsura în care sufletul este cel care mişcă trupul, acesta serveşte sufletul în calitate de instrument"[418]. Ceea ce contează, se pare, în primul rând aici nu este doar caracterul funcţional al umanităţii lui Christos, ci şi conceptul despre episcopul care acţionează ca instrument animat al Divinităţii şi, în acelaşi timp, ca instrument unit al lui *corpus mysticum*.

Toma din Aquino nu putea să prevadă în ce măsură învăţăturile sale au servit scopurilor juriştilor atunci când şi-au dezvoltat doctrinele lor politice privind *Dignitas*. Este, totuşi, evident la ce se gândea Baldus atunci când descria Demnitatea nemuritoare drept „principalul", iar persoana muritoare a conducătorului individual drept „instrumentalul" şi declara, în acelaşi timp, că Demnitatea, care era perpetuă, constituia fundamentul („cel care punea în mişcare") acţiunilor regelui. Baldus poate că nu era primul – şi cu siguranţă nici ultimul – care aplica această noţiune a „instrumentalităţii" relaţiei dintre rege şi Demnitate[419], dar el a folosit-o cu siguranţă astfel în mod frecvent

---

416. Toma din Aquino, *Summa theol.*, III, q. 62, a. 5: „Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum". Toma din Aquino introduce acest pasaj făcând distincţia între diversele instrumente: „Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum ut baculus, aliud autem coniunctum ut manus [...]".
417. *Summa theol.*, III, q. 64, a. 8, ad 1: „instrumentum animatum sicut est minister".
418. *Summa theol.*, III, q. 8. a. 2: „in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae" (cu privire la sufletul şi trupul lui Christos).
419. Oldradus de Ponte, *Consilia*, CLXXX, n. 15, fol. 67v (*cf.* Ullmann, *Lucas de Penna*, 174, n. 7) susţine că, deşi imperiul „provine de la Dumnezeu care este cauză primă", papa este totuşi cel care, în calitate de *vicarius Dei*, îi conferă împăratului imperiul şi, prin urmare, acţionează „tanquam causa secunda et quasi quoddam agens instrumentale" a primei cauze. Putem pune la îndoială, totuşi, că Oldradus s-a gândit la Toma din Aquino sau Aristotel. Vicarul lui Dumnezeu era, într-o manieră foarte convenţională, intermediarul şi instrumentul lui Dumnezeu, întocmai cum regele, atunci când era numit „degetul lui Dumnezeu" (*cf.* Luca 11, 20, şi, *e.g.*, *conductus* de încoronare pentru Filip al II-lea al Franţei în 1223), nu era considerat *instrumentum coniunctum* într-un sens tehnic filozofico-scolastic; vezi pentru imnul de încoronare *Beata nobis gaudia* Leo Schrade, „Political Compositions in French Music of the 12th and 13th Centuries", *Annales musicologiques*, I (1953), 28 şi 56. Pe de altă parte, Baldus era cu siguranţă conştient de faptul că folosea un limbaj tehnic; vezi, *e.g.*, remarca sa la c. 34 X 1, 6, n. 8, *In Decretales*, fol. 78r: „Ibi, «manus», dicit Aristoteles

şi consecvent. Se punea întrebarea dacă un guvernator provincial care solicita sfatul împăratului, dar care afla între timp că acesta murise putea aştepta un răspuns de la succesorul împăratului. Baldus scria că, în opinia lui:

> Eu răspund „Da", întrucât consultarea [guvernatorului] privea în principal Demnitatea care nu moare, în timp ce persoana este instrumentul acestei Demnităţi fără de care Demnitatea nu poate face nimic[420].

Modul în care Baldus aplica învăţăturile tomiste privind instrumentalitatea lui Christos întrupat apare şi mai evident şi mai direct cu o altă ocazie. Atunci când discută faptul că două lucruri coincid în rege, persoana individuală şi Demnitatea – care este „ceva intelectual, durând veşnic, în mod miraculos, deşi nu corporal"[421] –, el adaugă un scurt comentariu referitor la rege şi la cele două persoane ale acestuia: „Persoana regelui este organul şi instrumentul acelei alte persoane care este intelectuală şi publică". Iar apoi continuă:

> Această persoană intelectuală şi publică [sc. *Dignitas*] este cea care determină în principal acţiunile; căci mintea este înclinată mai mult către acţiune sau către puterea principală decât către puterea instrumentală[422].

Ar trebui, probabil, să ne aducem aminte că în sistemul de gândire al lui Baldus, *Deus* şi *Dignitas* erau oricum legate[423], aşa că nu ne surprinde cât de uşor se puteau înlocui unul pe celălalt. Sistemul teologic de coordonate care influenţa argumentele lui Baldus este evident: *Divinitas* lui Toma din Aquino este înlocuită de „nemuritoarea" *Dignitas* similară, iar Umanitatea lui Christos, de către regele muritor. Regele, în vremurile trecute numit adesea *digitus Dei*[424], era din punct de vedere juridic *digitus*

---

quod manus est organum organorum" (*De anima*, 432a. 1-2). Fără Toma din Aquino, totuşi, nu prea ar fi putut să susţină că regele în carne şi oase era instrumentul Divinităţii. Pentru repetiţiile de mai târziu ale argumentelor lui Baldus, vezi Gierke, *Gen.R.*, IV, 239, n. 122; de asemenea, III, 694, n. 19.

420. Baldus, la *C.* 7, 61, 3, n. 1, fol. 91v: „Quaero si Praeses consuluit Principem et Princeps moritur, an debeat expectari responsum successoris? Respondeo sic, quia consultatio concernit principaliter dignitatem quae non moritur [...] licet persona sit organum ipsius dignitatis sine quo dignitas nil facit".

421. Vezi *supra*, n. 295.

422. Baldus, *Consilia*, III, 159, n. 6. fol. 45v: „[...] loco duarum personarum Rex fungitur [...]. Et persona regis est organum et instrumentum illius personae intellectualis et publicae. Et illa persona intellectualis et publica est illa, quae principaliter fundat actus: quia magis attenditur actus, seu virtus principalis, quam virtus organica" (*organicus=instrumentalis*, întocmai precum *organum* este echivalent cu *instrumentum*). Baldus, la c. 9 X 2, 14, n. 3, fol. 189, aplică aceeaşi doctrină mâinii şi piciorului ca instrumente ale sufletului cu privire la acţiunea luării în posesie a unui lucru: „et anima per se sine organo corporali [adică fără mână ca *organum organorum* şi fără picior ca *organum possidendi*] non potest incipere possidere per se".

423. Vezi *supra*, n. 287.

424. Pentru *rex digitus Dei*, vezi *supra*, n. 419.

Dignitatis şi, unde episcopul era considerat a fi „instrumentul animat" al Divinităţii, regele apărea ca instrumentul animat al unei persoane fictive şi, deci, nemuritoare, numită Demnitatea. Cu alte cuvinte: *Humanitas instrumentum Dignitatis* – regele întrupat instrumentul *Demnităţii* sau al Regelui. Atât separarea, cât şi uniunea celor „Două Corpuri ale Regelui" au produs, nu fără o oarecare logică şi o anumită necesitate intrinsecă, dogma Întrupării politice, o întrupare noetică a *Dignitas* sau a Corpului politic şi, prin urmare, o nouă versiune secularizată a uniunii hipostatice a primei şi a celei de-a doua persoane, *Dignitas* şi *Rex*.

Fără îndoială, din acest strat general au împrumutat juriştii englezi şi limbajul pe care l-au pus apoi în aplicare cu atâta generozitate când argumentau în legătură cu corpul natural şi corpul politic „împreună indivizibile" sau când susţineau că existau „două corpuri, dar o singură persoană"[425]. Modelele teologice sau chiar christologice prin care au încercat să-şi facă creaţiile intelectuale comprehensibile pentru ei înşişi, dar şi pentru alţii, nu se deosebeau foarte mult de universul de gândire al predecesorilor lor italieni şi nici de metoda juridică de raţionament dezvoltată de personalităţile din domeniul respectiv. Maitland, prin urmare, avea perfectă dreptate atunci când afirma că juriştii Coroanei engleze din secolul al XVI-lea construiau „un crez al regalităţii care putea sta cu demnitate alături de Simbolul Atanasian". Era, într-adevăr, o „christologie regală" ceea ce au instituit juriştii şi ceea ce erau aproape obligaţi să instituie de îndată ce au început să interpreteze în mod consecvent relaţia dintre regele individual şi Demnitatea sa nemuritoare prin intermediul metaforei celor „două Corpuri".

Această expresie rămâne surprinzătoare chiar şi acum, după ce ne-am familiarizat cu contextul ei istoric. Pornind de la factori care din punct de vedere istoric au fost comuni tuturor naţiunilor europene, doar în Anglia s-a dezvoltat totuşi o teorie politică sau juridică a celor „Două Corpuri ale Regelui" consecventă, întocmai precum noţiunea corelată a „corporaţiei individuale" a fost o creaţie pur engleză. Este adevărat, desigur, că celelalte naţiuni europene au făcut loc în gândirea lor constituţională unor idei înrudite, dar ele au avut o înfăţişare diferită. Franţa, de exemplu, deşi perfect conştientă de manifestările diferite ale regelui individual şi ale Demnităţii nemuritoare, a interpretat, în cele din urmă, guvernarea absolutistă într-o asemenea manieră, încât distincţiile dintre aspectul personal şi cel supra-personal s-au estompat sau au fost chiar eliminate; Ungaria a dus distincţia dintre Coroana mistică şi regele fizic până la un grad înalt de rafinament, dar relicva materială a Coroanei Sfântului Ştefan pare să-l fi împiedicat pe rege să-şi dezvolte propriul său super-corp; iar în Germania, unde condiţiile constituţionale erau foarte neclare şi

425. Vezi *supra*, nn. 398, 400. Bacon, *Post-nati*, 657, afirmă că „în general, în corporaţii, corpul natural este doar un *suffulcimentum corporis corporati*, este doar un suport menit să susţină şi să poarte trupul corporativ". Totuşi, întrucât Bacon încearcă să dovedească uniunea dintre Coroanele Angliei şi Scoţiei prin intermediul corpului natural al regelui, el trebuie să atribuie o mare importanţă regelui în carne şi oase, întrucât (p. 665) „persoana sa naturală, care este una, acţionează asupra ambelor [Coroane]".

oricum complicate, Statul personificat a fost, în cele din urmă, cel care a înglobat noţiunea romano-canonică de Demnitate şi Statul abstract a fost cel cu care un Principe german a trebuit să ajungă la un compromis. În orice caz, teoria celor „Două Corpuri ale Regelui" în toată complexitatea şi, uneori, consecvenţa ei abuzivă a fost practic absentă de pe continent; nici măcar italienii, care au dezvoltat cei dintâi teoria juridică a două persoane coexistând în Principe, nu au folosit acest concept în mod consecvent şi nici în toate direcţiile. Nicăieri conceptul celor „Două Corpuri ale Regelui" nu a pătruns şi nu a dominat gândirea juridică atât de general şi cu atâta forţă precum în Anglia, unde, pentru a nu menţiona alte aspecte, această noţiune a avut şi o importantă funcţie euristică în perioada de tranziţie de la gândirea politică medievală la cea modernă.

Orice efort de „a explica" un fenomen istoric, chiar dacă cel ce face acest lucru speră să înţeleagă factorii de care a fost condiţionat şi cu care a intrat în legătură, rămâne o sarcină imposibilă, întrucât sunt prea multe straturi ale vieţii care s-au manifestat în acelaşi timp şi s-au înlănţuit în mod activ pentru a permite orice explicaţie simplă; şi a răspunde la întrebarea de ce anumite potenţialităţi s-au materializat într-un anumit fel şi de ce nu s-au cristalizat în alt fel ar fi în mod necesar o întreprindere cu valoare limitată şi îndoielnică. Se pare, totuşi, că noţiunea de „Două Corpuri ale Regelui" nu poate fi despărţită de foarte timpuria dezvoltare şi de impulsul durabil al Parlamentului în practica şi gândirea constituţională engleză. Parlamentul era, prin reprezentare, „corpul politic" viu al regatului. Cu alte cuvinte, Parlamentul englez nu a fost niciodată o *persona ficta* sau o *persona repraesentata*, ci, întotdeauna, un *corpus repraesentans* foarte real. „Corpul politic al regatului", prin urmare, a avut în Anglia, mai mult decât în oricare alt regat european, un înţeles concret unic şi nu a fost nevoie să fie interpretat într-un mod mai comprehensibil, făcându-l o abstracţie artificială, prin transformarea acestui corp politic concret al Parlamentului într-o persoană fictivă sau vorbind despre regat ca despre o *persona politica* în modul în care Toma din Aquino vorbea ocazional despre capul şi membrele comunităţii Bisericii ca despre o *persona mystica*[426]. Cu alte cuvinte, datorită realităţii absolute, concreteţei şi vizibilităţii limpezi a „corpului politic" al Angliei în această lume, datorită, de asemenea, însăşi existenţei sale materiale şi auto-manifestărilor mereu recurente în care regele în calitate de cap, iar lorzii, cavalerii şi burghezii în calitate de membre erau constituiţi „în Parlament", vechea metaforă organologică a „capului şi membrelor" a supravieţuit în Anglia surprinzător de mult. Drept rezultat, noţiunea de „corp politic al regatului" a rămas validă şi şi-a păstrat înţelesul concret într-o perioadă în care, în celelalte ţări, această noţiune particulară nu mai era uzuală.

Pe de altă parte, vechea idee a lui *corpus mysticum,* cu toate consecinţele şi implicaţiile ei, a continuat să determine – în special după Actul de Supremaţie (1534) – anumite faţete ale ideii de *corpus politicum* în Anglia. Este de înţeles că, în special în perioade de slăbiciune parlamentară, atunci când regele şi consiliul erau, în mod evident, rotiţa principală a guvernării, noţiunea de „corp politic" a fost transferată şi la regele de sine stătător, la *pars pro toto*. O anumită confuzie

426. Vezi *supra*, cap. V, n. 24.

terminologică a existat, cu siguranţă, în sfera ecleziastică unde „Corpul mistic al lui Christos" şi „Corpul mistic al Bisericii" au fost folosite în mod interşanjabil; aceeaşi „confuzie a limbilor", cum a numit-o Bacon, a existat şi în sfera seculară, unde noţiuni precum Coroana, regatul, corpul politic fie al regatului, fie al regelui în calitate de Rege au fost, de asemenea, folosite în mod interşanjabil şi adesea diferenţiate ineficient[427]. În aceste confuzii – sporite de faptul că regele a devenit capul corpului mistic al *Ecclesia Anglicana* – se poate să-şi fi avut rădăcinile particularitatea terminologică a accentuării celor două *corpuri* ale regelui, şi nu, de exemplu, a două *persoane* (după cum era obiceiul juriştilor italieni).

Într-un sens mai tehnic, s-ar părea că o fuziune şi o confuzie scuzabilă a Coroanei şi Demnităţii s-au aflat la baza ficţiunii juridice a „Regelui drept Corporaţie" sau a „Corporaţiei individuale". Coroana, ne aducem aminte, a fost interpretată suficient de des în Anglia medievală drept un corp compozit, constând în stările parlamentare împreună cu regele în calitate de cap al acestora[428]. Aceleaşi stări parlamentare împreună cu regele formau, totuşi, în alte privinţe şi „corpul politic şi mistic al regatului" – sau, după cum l-au numit francezii, „corpul civil şi mistic"[429]. Prin urmare, Coroana şi corpul politic al regatului aveau frecvent în comun principalele lor componente. Cu acest concept organic-corporativ al Coroanei şi corpului politic a interferat însă conceptul de Demnitate, adică al unei „corporaţii prin succesiune". În timp ce Coroana putea să fie „corporativă", întrucât îi îngloba pe toţi membrii corpului politic care trăiau în acelaşi timp, Demnitatea era o corporaţie constând dintr-un singur om, asemănătoare Phoenixului, care includea în purtătorul prezent al Coroanei întregul *genus*, deţinătorii trecuţi şi viitori ai Demnităţii regale. Ceea ce pare să se fi întâmplat a fost că juriştii englezi nu au reuşit să facă o distincţie clară între trupul corporativ al Coroanei şi personajul supra-individual al Demnităţii şi, în schimb, le-au echivalat pe fiecare în parte cu corpul politic – tentaţi poate de formula curentă „Coroana şi Demnitatea regală". Cu alte cuvinte, ei au fuzionat două concepte diferite ale doctrinelor corporative curente: cea organică şi cea succesorală. Şi din această fuziune a unui număr de concepte corporative legate între

427. Vezi Bacon, *Post-nati*, 651: „Unii spun [...] Legii, alţii coroanei, alţii regatului, unii corpului politic al regelui: deci există o confuzie între cuvinte printre ei, aşa cum se întâmplă de obicei cu opiniile care îşi au baza în subtilitatea şi imaginaţia isteţimii omului, şi nu pe tărâmul naturii".

428. *Supra*, nn. 168 *sqq*. Pentru stări vezi Chrimes, *Constitutional Ideas*, 116 *sqq*., în special 123, Predica Parlamentară a episcopului Russel din 1483, care identifică în mod repetat „corpul politic al Angliei" cu „iii stări ca principale membre sub un cap".

429. Identificarea stărilor şi a regelui cu *corpus civile et mysticum* se găseşte în nenumărate rânduri ca expresie a constituţionalismului francez; vezi, *e.g.*, Jean de Gerson, *De meditacionibus*, 37: „Habes illos de primo statu tanquam brachia fortissima ad corpus tuum misticum, quod est regalis policia, defendendum" (urmează celelalte două stări). De asemenea, Terre Rouge, Coquille şi alţii fac această identificare: Church, *Constitutional Thought*, 29, n. 20; 278, n. 16 şi *passim*. Expresia *corpus politicum* nu lipseşte cu desăvârşire (vezi, *e.g.*, Church, 278, n. 16), dar *corpus civile* pare să fie preponderentă în Franţa, fiind foarte rară în Anglia.

ele au apărut, se pare, atât „corpul politic al Regelui", cât şi regele în calitate de „corporaţie individuală".

Această presupunere nu contrazice ceea ce a afirmat Maitland cu atâta ingeniozitate atunci când a derivat „corporaţia individuală" engleză din modelul lui *persona*, parohul, care în biserica satului său era singurul preot şi care, în ceea ce privea proprietatea funciară a prebendei sale, ţinea locul consistoriului corporativ al catedralei sau comunităţilor monastice în raport cu proprietatea bisericii. Este cu siguranţă corect să se afirme că modelul parohului a avut efecte subsidiare în conceperea regelui drept o corporaţie individuală, iar Maitland a ţintit prin jocul său de cuvinte la rădăcina problemei atunci când a glumit că regele fusese „parohizat". Totuşi, baza comună a parohului şi a regelui era probabil *Dignitas*, care, în cazul regelui, era unită cu corpul politic organic al cărui cap era – comparabil mai degrabă cu abaţii şi episcopii care erau atât Demnităţi, cât şi capi ai unor trupuri corporative. Prin urmare, se spunea că fiecare abate era un „corp politic", iar atunci când Coke s-a referit la „corpul mistic" al unui abate pentru a explica înţelesul „corpului politic" al regelui, el a făcut referire doar la o altă confuzie, deşi similară, între *corpus mysticum* şi *Dignitas*, care era curentă încă din secolul al XV-lea[430]. Se pare că Blackstone, la urma urmei, nu se înşela cu totul atunci când se mândrea că ideea de corporaţii, pe care o preluase de la romani, fusese mult rafinată şi îmbunătăţită, purtând „amprenta geniului obişnuit al naţiunii engleze", mai ales în privinţa „corporaţiilor individuale, constând într-o singură persoană, despre care legiuitorii romani nu aveau cunoştinţă"[431].

De dragul interpretării naturii lui *Dignitas*, speculaţiile juridice din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea au introdus un element similar care, fiind individ şi specie în acelaşi timp, apărea drept o prefigurare a corporaţiei individuale : pasărea mitică Phoenix. În ce măsură aceste caracteristici aveau validitate şi în gândirea teologică este o întrebare care nu va fi pusă aici. Totuşi, nu trebuie uitat că o corporaţie individuală autentică a existat cu adevărat, chiar şi „istoric", dacă putem spune astfel. A existat în Adam, primul om, care, fiind atunci singurul om viu, era în acelaşi timp individ şi totalitatea acelui *genus humanum* existent. Era în acelaşi timp om şi omenirea. Pentru a descoperi, totuşi, unele dintre implicaţiile legate de mitul lui Adam, trebuie să ne lăsăm îndrumaţi de Dante.

430. Vezi *supra*, nn. 311 şi 312.

431. Blackstone, *Commentaries*, I, c. 18, p. 469 ; *supra*, introd., n. 7.

Capitolul VIII

Regalitatea întemeiată pe om: Dante

Concepţii ale regalităţii centrate pe Dumnezeul-om, pe ideile de justiţie şi lege, pe trupurile corporative ale colectivelor politice sau demnităţilor instituţionale au fost dezvoltate, succesiv şi alternativ, cu multe întrepătrunderi şi multe împrumuturi reciproce, de către teologi, jurişti şi filozofi politici. A rămas în sarcina poetului să creeze o imagine a regalităţii care era doar umană şi pentru care OMUL, pur şi simplu, era centrul şi standardul – OMUL, desigur, în complexitatea relaţiei sale cu Dumnezeu şi universul, cu legea, societatea şi oraşul, cu natura, cunoaşterea şi credinţa. *Homo instrumentum humanitatis* – această transformare a maximei teologico-juridice ar putea foarte bine servi drept motto pentru a pătrunde în concepţiile moral-politice ale lui Dante, cu condiţia ca noţiunea opalescentă de *humanitas* să fie percepută cu toate nuanţele sale.

Nu s-a negat niciodată că Dante filozoful politic, ca şi Dante poetul, a asimilat în întregime doctrinele politice care au mobilizat secolul său. De fapt, Dante a deţinut o poziţie-cheie în discuţiile politice şi intelectuale din jurul anului 1300 şi, dacă a fost adesea catalogat, superficial, drept reacţionar, aceasta s-a datorat pur şi simplu prevalenţei în lucrările sale a ideii imperiale – diferită totuşi de cea din secolele precedente –, care a ascuns trăsăturile foarte neconvenţionale ale viziunii sale moral-politice[1]. Dante, desigur, nu poate fi catalogat cu uşurinţă. El nu era câtuşi de puţin un tomist, deşi a folosit în mod constant lucrările lui Toma din Aquino, şi nu era nici un averroist, deşi l-a citat pe Comentator şi i-a oferit lui Siger de Brabant un loc în Paradis alături de Sfântul Toma[2]. Dante i-a criticat pe decretalişti în termenii

1. Vezi Michele Barbi, „Nuovi problemi della critica dantesca: VI. L'ideale politico-religioso di Dante", *Studi danteschi*, XXIII (1938), 51. Doar foarte puţine studii asupra gândirii politice a lui Dante, faţă de care mă simt îndatorat şi care poate că mi-au influenţat formulările mai des decât am indicat în note, vor fi menţionate aici. Fritz Kern, *Humana Civilitas* (Leipzig, 1913); Francesco Ercole, *Il pensiero politico di Dante* (Milano, 1927-1928); Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca* (Milano, 1930); Étienne Gilson, *Dante et la philosophie* (Paris, 1939; trad. engl. de David Moore, *Dante the Philosopher*, New York, 1949 [citată aici]); A.P. d'Entrèves, *Dante as a Political Thinker* (Oxford, 1952). Util într-o anumită măsură este şi comentariul din ediţia lui Gustavo Vinay, *Monarchia* (Florenţa, 1950). Totuşi, din motive de comoditate, *Monarchia*, pe care se bazează corespondenţa cu Dante, va fi citată aici în conformitate cu ediţia lui E. Moore şi Paget Toynbee, *Le opere di Dante Alighieri* (ed. a IV-a, Oxford, 1924).
2. Acest punct a fost clarificat considerabil de Gilson, *Dante*, 153 *sqq.*, 166 *sqq.*, 211 *sqq.* şi *passim*.

cei mai aspri; totuşi, cele mai recente studii referitoare la teoriile politice cuprinse în glosele la Dreptul Canonic arată limpede cât de mult a urmat Dante liniile tradiţionale ale gândirii canoniste[3]. Atitudinea sa faţă de Iustinian şi faţă de dreptul roman în general, cu care trebuie să fi fost familiarizat, era cu siguranţă pozitivă; faţă de jurişti, însă, a fost caustic, chiar dacă Cino de Pistoia, marele savant printre civiliştii acelei epoci şi mentorul lui Bartolo, a fost prietenul său. Dar cine ar dori, până la urmă, să-l catalogheze pe Dante, judecătorul morţilor şi al celor vii, drept jurist[4]? Dificultatea în ceea ce-l priveşte pe Dante este că el, care a reprodus cunoaşterea generală a epocii sale pe fiecare pagină, a dat fiecărei teoreme pe care a reprodus-o o schimbare de direcţie atât de nouă şi atât de surprinzătoare, încât dovezile ce arată dependenţa sa de alte scrieri slujesc doar pentru a sublinia noutatea propriei sale abordări şi a propriilor sale soluţii[5]. Stratagema sa era suficient de evidentă, căci punctul de referinţă în jurul căruia şi-a adunat şi către care şi-a direcţionat materialul sau numitorul la care l-a redus rar a fost fenomenul instituţional

3. Pentru atacurile lui Dante împotriva decretaliştilor, vezi M. Maccarone, „Teologia e diritto canonico nella Monarchia, III, 3", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, V (1951), 7-42; pentru trecerea lui Dante de partea grupului moderat al canoniştilor, vezi *infra*, nn. 15-17.

4. Pentru jurişti, vezi, *e.g.*, *Monarchia*, II, 11, 71. Nu se ştie dacă Dante a studiat sau nu dreptul; dar, cum corect a arătat Chiappelli, „Dante in rapporto etc.", 40 (vezi finalul acestei note), Dante a studiat cu siguranţă *ars dictandi*, toţi ucenicii acestei arte acumulând şi câteva cunoştinţe juridice. În orice caz, el a citat cu acurateţe dreptul roman şi pe cel canonic şi a folosit, de asemenea (direct sau indirect), *Glossa ordinaria* a lui Accursius. Nardi, *Dante e la cultura medievale* (ed. a II-a, Bari, 1949), 218-223, a indicat un caz în care Dante a fost influenţat de glosă. Acelaşi lucru este valabil şi pentru *Monarchia*, I, 10, 12: „par in parem non habet imperium". Această maximă juridică se baza pe *D.* 4, 8, 4, şi *D.* 36, 1, 13, 4, a cărei esenţă a fost redată de glosatorii timpurii într-o formă mai puţin lapidară decât cea citată de către Dante; vezi, *e.g.*, Fitting, *Jurist.Schr.*, 149, 7: „par non potest imperare pari legitime" sau Azo (citat, alături de alte referinţe, de Schulz, „Kingship", 138 *sq.*, *cf.* 149): „cum par pari imperare non posset". Această formă citată de Dante se găseşte într-o decretală a lui Inocenţiu al III-lea; vezi c. 20 X 1, 6, ed. Friedberg, II, 62: „quum non habet imperium par in parem". Deşi nu este imposibil ca Dante (după cum a presupus Chiappelli, 18 *sq.*) să fi citat din decretală, este mult mai probabil ca sursa sa să fi fost Glosa accursiană, care citează maxima nu doar în legătură cu *D.* 36, 1, 13, 4, *v. imperium*, ci şi cu C. 1, 14, 4, *v. indicamus* („quia par in parem non habet imperium"), aceasta din urmă fiind faimoasa *lex digna*, pe care, *e.g.*, a citat-o Toma din Aquino (*supra*, cap. IV, n. 153; vezi şi Jean-Marie Aubert, *Le droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas* [Paris, 1955], 84, n. 2) şi pe care Dante nu ar fi putut să nu o cunoască. În forma din *Glossa ordinaria*, maxima a fost repetată necontenit; vezi, *e.g.*, Andreas de Isernia, la *Lib.aug.*, prooem., ed. Cervone, p. 2 (§ *Econtra quod non*); ar putea fi mai importantă glosa lui Cino la *lex digna*, adică la *C.* 1, 14, 4, n. 7 (Frankfurt, 1578), fol. 26. Referinţele lui Dante la cele două Drepturi au fost rezumate de Luigi Chiappelli, „Dante in rapporto alle fonti del diritto", *Archivio storico Italiano*, Ser. 5, XLI (1908), 3-44, care e posibil să nu-şi fi atins scopul, dar care are dreptate în comparaţie cu Mario Chiaudano, „Dante e il diritto romano", *Giornale Dantesco*, XX (1912), 37-56, 94-119; vezi nota suplimentară, *ibid.*, 202-206 („Ancora su Dante e il diritto romano"). Vezi şi Francesco Ercole, *Il pensiero politico di Dante* (Milano, 1928), I, 7-37 (cap. 1: „La cultura giuridica di Dante"), şi D'Entrèves, 27 *sq.*, 104 *sq.*

5. Pentru un exemplu de acest tip, vezi articolul meu „An «Autobiography» of Guido Faba", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1941-1943), 261 *sq.*

însuşi ; practic, a fost mereu omul din spatele instituţiei. Şi, în acest sens, imaginea Principelui sau a Monarhului propusă de Dante – deşi compusă din numeroase piese mozaicale împrumutate din teologie şi filozofie, din argumente istorice, politice şi juridice, toate incluse în tradiţia curentă – reflectă o concepţie a regalităţii centrată pe Om şi a unei *Dignitas* pur umane care, fără Dante, ar fi fost incompletă şi cu siguranţă ar fi fost incompletă şi în epoca respectivă.

Cealaltă mare dificultate este că fiecare interpretare a lui Dante este, în mod inevitabil, fragmentară, în timp ce Dante însuşi este complex. Viziunile lui Dante-poetul par să interfereze în mod constant cu argumentele logice ale lui Dante-filozoful politic, chiar dacă, în alte privinţe, aceste două moduri de abordare umană a tărâmului minţii erau obligate să se susţină unul pe celălalt. Logica riguroasă a lui Dante, deşi perfect clară şi poate chiar consecventă în cadrul totalităţii operei sale, nu era câtuşi de puţin liniară, întrucât fiecare punct din linia gândirii sale era conectat cu numeroase alte puncte, de-a lungul a numeroase alte linii. Orice efort, aşadar, de a reproduce gândurile lui Dante-filozoful într-o manieră directă nu poate evita pericolul de a cădea în platitudine şi banal, pur şi simplu prin neglijarea complexităţii vederilor poetului. Mai mult, există capcane care îl privesc pe nimeni altul decât pe interpretul însuşi. Orice deviere de la linia dreaptă a argumentului, pe care criticul literar doreşte să o traseze, va duce imediat în oceanul speculaţiilor danteşti, unde interpretul va fi pierdut întocmai precum Ulise al aceluiaşi Dante, după ce a ridicat pânzele pentru ultima sa călătorie către Necunoscut. În cele din urmă, comentatorul lui Dante va fi tentat, mult prea adesea, să găsească în Dante lucruri pe care acesta nu le-a spus şi nici nu a intenţionat să le spună. Maxima *Che è fuori della coscienza del poeta a noi non può importare* îşi menţine valabilitatea ; trebuie să fie mereu prezentă în mintea interpretului[6].

Admiţând pericolele atât ale izolării unei singure direcţii din gândirea complexă a lui Dante, cât şi ale găsirii în opera sa a unor doctrine care, deşi poate impecabile prin ele însele, nu ar fi putut niciodată să-i treacă prin minte, va fi totuşi posibil să se indice o temă care să ilustreze modul lui Dante de a aplica gândirea teologică lumii seculare şi care este legată inextricabil de dualitatea concepţiilor sale fundamentale privind omenirea, omul şi scopurile supreme ale omului în această lume, precum şi în cealaltă.

Distincţia dintre persoană şi funcţie iese în evidenţă în mod clar şi direct în opera lui Dante ; de fapt, nu este deloc rară. Ne-am putea gândi, de exemplu, la papa Bonifaciu al VIII-lea, aşa cum apare în *Divina Comedie*. Pentru Dante, papa Gaetani era clar „principele noii lumi de farisei", care nu stima „precepte sacre şi-oficiul 'nalt în sine însuşi" sau în alţii ; care se lăuda cu cinism : „Tu ştii că pot să-ncui şi să descui"[7] ; care este numit de un sfânt Petru furios o persoană

6. Michele Barbi, „Nuovi problemi" (*supra*, n. 1), 48 (citat de Gilson ca motto al cărţii sale asupra lui Dante), în importantul său eseu, „L'ideale politico-religioso di Dante".
7. *Inf.*, XXVII, 85 *sqq.* [pentru citatele din *Divina Comedie*, s-a folosit trad. rom. de George Coşbuc, ed. îngrijită şi comentată de Ramiro Ortiz, Polirom, Iaşi, 2000 – *n.tr.*].

Acel ce-n lume-uzurpă locul meu,
al meu, al meu, că e vacant oficiu
în faţa Fiului lui Dumnezeu[8]

care, în prăpastia simoniacilor, este înfăţişat în acea poziţie ridicolă – cu capul în jos într-o groapă, în timp ce picioarele i se zbuciumă în aer[9] – şi de care Beatrice, în ultimele ei cuvinte către Dante, îşi aduce aminte încă o dată atunci când prezice că şi papa Clement al V-lea va fi vârât în gropile lui Simon Magul, iar acolo îl va împinge tot mai jos pe „de-alde-Alagna"[10]. Şi totuşi, chiar în acel sat, Anagni, şi în momentul în care Guillaume de Nogaret şi agenţii lui Filip al IV-lea au îndrăznit să pună mâna pe papă pentru a-l captura, acelaşi Papă Bonifaciu i-a apărut lui Dante, plin de respect faţă de funcţia pontificală, ca adevăratul vicar al lui Christos sau chiar precum Christos însuşi :

văd crinul în Alagna cum scoboară
pe Crist robindu-l în vicarul său.

Îl văd batjocorit a doua oară,
şi fiere văd că-i dau, şi-i dau oţet
şi-aşa-ntre vii tâlhari ei ni-l omoară[11].

Nefiind un donatist, Dante era departe de a nega sau de a nu lua în seamă eficienţa unei funcţii chiar şi într-un om pe care îl considera nedemn de aceasta. Dante avea cea mai rea opinie posibilă despre Benedetto Gaetani, dar a recunoscut fără ezitare vicariatul lui Christos în robele pontificale pe care Bonifaciu le îmbrăcase atunci când se confruntase cu Nogaret şi cu ceilalţi atacatori. Papa individual şi Demnitatea papală, Benedetto Gaetani şi Bonifaciu al VIII-lea, erau în mod clar diferenţiaţi şi separaţi.

Dante a procedat într-o manieră similară în *Convivio*. Problema pe care a încercat să o rezolve privea adevărata natură a nobleţei şi definiţia ei. La această problemă, discutată pe larg de trubaduri, precum şi de curtea imperială, împăratul Frederic al II-lea se pare că a contribuit cu o aserţiune[12]. Definiţia imperială (*antica ricchezza e be' costumi*), deşi inspirată de Aristotel, i-a displăcut poetului şi, pentru a o respinge, Dante a făcut o distincţie tranşantă între autoritatea lui Frederic ca împărat şi autoritatea acestuia ca filozof. Este adevărat, conform juriştilor, împăratul în calitate de împărat era *philosophissimus* şi *philosophiae plenus*[13], iar în concepţia

8. *Par.*, XXVII, 22 *sq.*
9. *Inf.*, XIX, 52 *sqq.*
10. *Par.*, XXX, 148 *sq.* [Numele corect al satului este Anagni, şi nu Alagna – *n.tr.*]
11. *Purg.*, XX, 86 *sqq.*
12. *Convivio*, IV, 3 *sqq.* Vezi pentru problema la curtea imperială *Erg.Bd.*, 129 *sq.*, 152.
13. *Cf. C.* 6, 35, 11 ; *Nov.* 22, 19, şi 60, 1. Deşi epitetele se refereau la împăratul Marcus Aurelius, ele erau aplicate în mod obişnuit împăraţilor în general ; vezi, *e.g.*, Bartholomeus din Capua, la *C.* 5, 4, 23, 5, *v. invictissimo* (ed. Meyers, *Iuris interpretes saeculi XIII.*, 196),

generală a lui Dante asupra finalităţilor omenirii era indispensabil ca autoritatea imperială şi cea filozofică să coincidă şi, în cele din urmă, să se unească pentru a conduce omenirea la fericirea vieţii prezente. În orice caz, Dante a negat că împăratul în calitate de împărat avea vreo autoritate coercitivă ca filozof – deşi lui Dante i se părea demn de interes să ia cunoştinţă de opinia personală a unui om, după estimarea poetului, atât de educat cum era Frederic al II-lea[14].

Nu ar fi prea dificil să extragem din opera lui Dante un număr considerabil de pasaje ilustrând modul în care el făcea distincţia între o Demnitate şi deţinătorul uman al acesteia şi, de multe ori, locul atribuit unui personaj din *Divina Comedie* ar putea dezvălui, în mod implicit, asemenea distincţii. Principiul efectuării unor asemenea distincţii era el însuşi suficient de comun în epoca lui Dante şi nu este o problemă de interes major aici să aflăm dacă Dante s-a folosit la rândul lui de el. El a pornit totuşi pe o cale complet nouă atunci când, cu o anumită ocazie, a opus funcţiei nu doar pe simplul deţinător al acesteia, vreun „Titius" sau „Petrus", ci Omul – Omul atât ca individ, cât şi ca exponent al speciei sale sau Omul în sensul cel mai emfatic al cuvântului.

Dante a conferit celei de-a treia cărţi din *Monarhia* misiunea de a dovedi că puterea împăratului deriva de la Dumnezeu în mod direct, şi nu prin mediere papală şi cu atât mai puţin de la papă ca sursă supremă a puterii imperiale. Această problemă a fost tratată pe larg de către canonişti încă din secolul al XII-lea. Un puternic grup de hierocraţi (numiţi mai recent „monişti") au apărat, într-adevăr, teza potrivit căreia împăratul, numit ocazional, într-un sens mai restrictiv, „vicarul papei", beneficia doar de o putere delegată, întrucât, în ultimă instanţă, toată puterea aparţinea capului spiritual al ierarhiei, care dispunea atât de sabia spirituală, cât şi de cea materială[15]. Dante şi-a ridicat glasul împotriva acestui grup radical de canonişti şi publicişti

---

unde *philosophissimus* apare printre titlurile imperiale ; de asemenea, Marinus de Caramanico, la *Lib.aug.*, II, 31, ed. Cervone, 256 ; Albericus de Rosate a inclus expresia *Dictionarium iuris tam civilis quam canonici, v. Imperator* (Veneţia, 1601), fol. 152v. Andreas de Isernia, la *Feud.* I, 3, n. 16, fol. 21v, leagă epitetul de consiliul împăratului („Potest dici quod quia princeps multos habet in suo consilio peritos [...] et ideo dicitur Philosophiae plenus"), iar Lucas de Penna, la *C.* 10, 35, n. 24, p. 214, referindu-se, de asemenea, la consiliu, defineşte noţiunea de filozofie : „Dicitur enim princeps Philosophiae, id est legalis scientiae, plenus [...]. Omnia iura in scriniis sui pectoris censetur habere". Dreptul sau Jurisprudenţa aparţinea desigur Filozofiei şi, mai precis, Eticii.

14. Pentru doctrinele politice din *Convivio*, vezi Gilson, *Dante*, 142 *sqq.* De fapt, Dante, *Monarchia*, II, 3, 15, a acceptat definiţia lui Frederic.

15. *Supra*, cap. VII, nn. 22 *sqq.* Stickler, „Imperator vicarius Papae", *MIÖG*, LXII (1954), 165-212, are dreptate atunci când limitează titlul împăratului ca *vicarius papae* la funcţiile coercitive ale puterii imperiale, cel puţin în conformitate cu învăţăturile canonistice timpurii ; el are, totuşi, la fel de multă dreptate atunci când subliniază confuzia perpetuă şi inevitabilă a elementelor politice şi juridice în argumentele autorilor din Evul Mediu târziu, precum şi marele număr de neînţelegeri rezultând dintr-un limbaj prea încărcat şi reticent la alte soluţii argumentate. În orice caz, hierocraţii din jurul anului 1300 nu erau canonişti greşit înţeleşi, ci hierocraţi adevăraţi care au pus, inevitabil, sistemul atent echilibrat al Dreptului Canonic din perioada anterioară într-o lumină proastă.

politici şi, drept urmare, s-a alăturat grupului opus şi tot mai larg al moderaţilor, aşa-numiţii „dualişti". Purtătorul lor de cuvânt, cel mai proeminent, a fost, în secolul al XII-lea, Huguccio de Pisa şi ceea ce susţineau ei era, de fapt, vechea formulă gelasiană a independenţei mutuale a papei şi împăratului: ambele puteri derivau direct de la Dumnezeu şi, prin urmare, împăratul îşi exercita puterea „doar prin alegerea sa", chiar înainte de a fi încoronat la Roma. Dar, exista, desigur, un consens general că împăratul, fiind un membru al Bisericii, depindea în chestiunile religioase de puterea sacramentală a papei şi, în anumite privinţe, depindea de el chiar în chestiunile temporale[16]. Dacă a acceptat în ansamblu teoria dualiştilor[17], Dante a dus aceste doctrine spre finalităţi la care autorii lor nu visaseră niciodată. Pentru a dovedi că Monarhul său universal era liber de jurisdicţia papală, Dante a trebuit să construiască un întreg sector al lumii care era independent nu doar de papă, ci şi de Biserică şi chiar de religia creştină – un sector al lumii actualizat în simbolul „paradisului terestru", care, în acelaşi timp, servea drept *propylaeum* al fericirii eterne. În orice caz, „paradisul terestru" al lui Dante avea propriile sale funcţii autonome şi independente, în juxtapunere cu paradisul celest[18]. Omul – argumenta Dante –, fiind format dintr-un trup coruptibil şi un suflet incoruptibil, deţine, singur între fiinţele create, un loc intermediar, „comparabil cu orizontul, care deţine un loc median între cele două emisfere". Ca rezultat al acestei dualităţi, dintre toate creaturile, doar omul urma, în mod necesar, să ajungă la o dualitate a scopurilor.

> Două finalităţi au fost puse de către Providenţă, acest inefabil, în faţa omului, pentru a fi contemplate de el: binecuvântarea acestei vieţi, care constă în exercitarea puterii proprii a omului şi este simbolizată de către paradisul terestru, şi binecuvântarea

16. Vezi *supra*, cap. VII, nn. 24 *sqq.*, 28, şi Kempf, *Innocenz III.*, 212 *sqq.*
17. Vezi *Monarchia*, III, 16, 102 *sqq.*, unde Dante reproduce în mod clar opinia „dualiştilor". Principiul lor *Ex sola electione principum* (vezi *supra*, cap. VII, nn. 28 şi 32) a servit aproape ca o lozincă de partid şi este important că Albericus de Rosate (m. 1354) s-a referit în mod repetat, în contextul acestui slogan, la Dante (în special la *Monarchia*, III) ca la o autoritate juridică; vezi, *e.g.*, la *C.* 1, 1, n. 20, fol. 8; *C.* 7, 37, 3, n. 16, fol. 108; *cf.* B. Nardi, „Note alla *Monarchia* (1. La *Monarchia* e Alberico da Rosciate)", *Studi Danteschi*, XXVI (1942), 99 *sq.*, 102, care (p. 100) întrerupe lungul său citat chiar înainte ca Albericus să continue: „Quod ex sola electione competat sibi administratio [...]". Un alt slogan („Ante enim erant imperatores quam summi pontifices" [*supra*, cap. VII, n. 24]) a fost menţionat de Dante în *Monarchia*, III, 13, 17 *sqq.*, deşi sub masca unor silogisme. Opinia lui Huguccio (Kempf, *op.cit.*, 221 *sq.*): „Ergo neutrum pendet ex altero [...] quoad institutionem" era, desigur, esenţa tezei lui Dante şi chiar şi atunci când Huguccio susţinea că împăratul depindea de papă „in spiritualibus et quodammodo in temporalibus", acest lucru nu era incompatibil cu *Monarchia*, III, 16, 126 *sqq.* Există totuşi considerabil mai multe pasaje în *Monarchia* reflectând învăţăturile dualiştilor, care, în epoca lui Dante, pătrunseseră de asemenea în scrierile civililor, până când aceste principii au devenit, în 1338, legea oficială a imperiului.
18. Asupra „separatismului" lui Dante nu poate exista nici o îndoială; vezi, *e.g.*, M. Barbi, „Nuovi problemi della critica dantesca (VIII. Impero e Chiesa)", *Studi Danteschi*, XXVII (1942), 9-46, de asemenea, XXIII (1938), 46 *sqq.*; vezi şi Nardi, „Dante e la filosofia", *ibid.*, XXV (1940), 25 *sqq.*, şi Gilson, *Dante*, 191 *sqq.* şi *passim.*

vieţii eterne, care constă în realizarea aspectului divin, la care puterea lui nu ar putea ajunge decât ajutată de lumina divină. Iar această binecuvântare este semnificată de paradisul celest[19].

Acestea erau, potrivit lui Dante, două scopuri complet diferite ale speciei umane. Prin urmare, suna concluzia lui, funcţiilor de papă şi de împărat, prin intermediul cărora omenirea trebuia dirijată către finalităţile ei predestinate, le-au fost atribuite de către Providenţă două sarcini complet diferite şi funcţionalităţi independente una de cealaltă. Cele două funcţii supreme, pe care Dante le numea, oarecum abstract, *papatus* şi *imperiatus*[20], erau, de fapt, atât de diferite una de cealaltă încât, luate singure, excludeau comparaţia. Dacă, totuşi, trebuiau comparate, ele deveneau comparabile doar după ce erau reduse la originea lor comună. Dacă omul ar fi rămas în starea de inocenţă, ambele directive ar fi fost superflue ; aşa cum era după cădere, omul avea nevoie de remediile celor două funcţii[21]. Atât *papatus*, cât şi *imperiatus* erau instituţii create de Dumnezeu pentru îndrumarea umanităţii ; ambele derivau de la Dumnezeu şi ambele se raportau în ultimă instanţă la Dumnezeu. Prin urmare, ele deveneau comparabile doar când erau reduse la Dumnezeu însuşi, „în care toată dispoziţia este unită în mod universal", sau poate la vreo substanţă inferioară lui Dumnezeu, vreun prototip celest al funcţiei, „în care Divinitatea apare sub o formă mai particularizată"[22]. Cu alte cuvinte, Dante excludea în privinţa ambelor funcţii posibilitatea unui intermediar uman, întrucât ambele depindeau direct de Dumnezeu. Sau, dacă exista un intermediar, acesta era un „înger", un prototip celest al lui *papatus* şi al lui *imperiatus*, „o substanţă inferioară lui Dumnezeu", de la a cărei universalitate descindea acea formă particularizată[23].

Papa şi împăratul, totuşi, trebuiau măsuraţi nu doar după standardele cerurilor – ale lui Dumnezeu sau îngerilor –, ci deveneau comparabili şi când erau reduşi la un standard valabil pe pământ, standardul Omului.

Să fii om este ceva, iar să fii papă altceva ; şi tot aşa, este ceva să fii om şi altceva să fii împărat[24].

---

19. *Monarchia*, III, 16, 14 *sqq.*, şi 43 *sqq.*
20. Vezi *supra*, cap. VII, n. 44.
21. *Monarchia*, III, 4, 107 *sqq.*
22. *Monarchia*, III, 12, 85 *sqq.*
23. *Ibid.*, 93 *sqq.* : „Et hoc erit vel ipse Deus, in quo respectus omnis universaliter unitur ; vel aliqua substantia Deo inferior, in qua respectus superpositionis, per differentiam superpositionis, a simplici respectu descendens, particuletur". Pentru substratul neo-platonician, vezi Wolfram von den Steinen, *Dante : Die Monarchie*, Breslau, 1926, 118. Dante ajunge la personificări angelice sau „proto-tipice" ale lui *papatus* şi *imperiatus* care, în multe privinţe, sunt asemenea lui *Dignitas* a juriştilor.
24. *Monarchia*, III, 12, 31 *sqq.* : „[...] sciendum quod aliud est esse hominem, et aliud est esse Papam. Et eodem modo, aliud est esse hominem, aliud est esse Imperatorem". Pentru Dante, la fel ca şi pentru jurişti, funcţia are o existenţă independentă sau era o *res* independentă de cei care o deţineau. Vezi, *e.g.*, *Monarchia*, III, 7, 41 : „Auctoritas principalis non est principis nisi ad usum, quia nullus princeps seipsum auctorizare potest" (vezi *supra*, cap. IV, n. 182,

La o primă privire, aceasta ar putea părea dihotomia obişnuită a lui *Dignitas* şi a demnitarului individual. Dante, totuşi, printr-o modificare bruscă, a prezentat problema convenţională într-o perspectivă filozofică nouă. Căci el dorea ca „Omul" să fie înţeles nu numai generic, ci şi calitativ: papa şi împăratul deveneau comparabili în calitate de oameni nu doar pentru că aparţineau aceleiaşi specii a fiinţelor umane muritoare, ci pentru că Omul în forma sa cea mai remarcabilă trebuia să determine standardul pe care cei doi deţinători ai funcţiilor îl aveau în comun.

> Căci, în calitate de oameni, ei trebuie reduşi la cel mai bun om (*optimus homo*), care este standardul tuturor celorlalţi şi, pentru a spune aşa, Ideea lor, oricine ar fi el; la el, care este în cel mai înalt grad Unul printre cei asemenea lui[25].

Dante, este adevărat, şi-a extras noţiunile din Aristotel. El însuşi a citat *Etica nicomahică* şi *Metafizica*, iar noţiunea de *optimus homo* a fost probabil inspirată şi de *Politica* lui Aristotel[26]. Ceea ce contează aici, totuşi, este felul în care el a pus în aplicare noţiunile aristotelice.

Dante a ajuns la două standarde prin care papa şi împăratul puteau fi măsuraţi, standardul lui „Dumnezeu sau al îngerilor" şi al „Omului la apogeul său". Funcţiile (*papatus* şi *imperiatus*), create prin hotărâre divină, trebuiau măsurate după standardul lui Dumnezeu (sau al îngerului). Deţinătorul uman al funcţiei însă trebuia măsurat conform cu standardul Omului, adică al celui „care este în cel mai înalt grad Unul printre cei asemenea lui" şi „Ideea" speciei lui şi care, prin a sa *humanitas*, reprezenta şi îngloba, în modul cel mai desăvârşit, *genus humanum*[27]. Cu alte cuvinte, papa şi împăratul, care erau limitaţi de funcţiile lor la două sfere diferite şi, prin urmare, erau entităţi incomparabile, deveneau totuşi comparabili atunci când erau

---

pentru Pseudo-Hrisostom, *In Mattheum*: „nemo potest facere se ipsum regem"); de asemenea, III, 10, 34: „officium deputatum Imperatori"; şi *ibid.*, 731 *sq.*: „Praeterea omnis iurisdictio prior est suo iudice; iudex enim ad iurisdictionem ordinatur, et non e converso". Însă *imperium* este o *iurisdictio*; prin urmare, „ipsa [iurisdictio] est prior suo iudice, qui est Imperator".

25. *Ibid.*, III, 12, 62 *sqq.*: „Nam, prout sunt homines, habent reduci ad optimum hominem, qui est mensura aliorum et idea, ut ita dicam, quisquis ille sit, ad exsistentem maxime unum in genere suo".

26. Locurile la care se face referinţă sunt *Etica nicom.*, X, 5, 1176a16 (cf. Toma din Aquino, *In Ethica Arist.*, §1466, şi Comentariu, §2062, ed. Spiazzi, pp. 534 *sqq.*), şi *Metaph.*, IX, 1, 1052b18. Vezi şi *Polit.*, III, 11, 8, şi 12, 1287b20 şi 1288a5 *sqq.* şi *passim* (*cf.* Toma din Aquino, *In Pol.*, §378, şi Comentariu, §519, ed. Spiazzi, 178, 182).

27. Pentru „maxime unus in genere suo", vezi *Monarchia*, I, 15, 1 *sqq.*, unde Dante acumulează o „gradaţie" (*gradatim se habent*) în a fi, a fi unul şi a fi bun: „maxime enim ens maxime est unum, et maxime unum est maxime bonurn", pe care o duce la concluzia: „Propter quod in omni genere rerum illud est optimum, quod est maxime unum". Dante transferă această gradaţie acum Omului: el, care este cel mai mult unul în specia sa, este *optimus homo*, prin urmare şi Ideea speciei sale şi standardul acesteia; el este *humanitas* întrupată în sens şi calitativ, şi cantitativ.

raportaţi la Dumnezeu sau la Om. Ei trebuiau cântăriţi după standardele fie divine, fie umane, prin *deitas* sau *humanitas*, standarde relevante pentru funcţie şi deţinătorul acesteia. Dar ei nu trebuiau măsuraţi cu ajutorul unor standarde complet irelevante precum comparaţiile cu soarele şi luna, cu cele două săbii şi alte vechituri sau fantezii atât de des folosite pentru a determina întinderea puterii papale sau imperiale[28]. Dante a mutat, aşadar, străvechea luptă pentru superioritatea fie a papei, fie a împăratului într-un plan diferit de cel al argumentaţiilor obişnuite atunci când a raportat ambele puteri la standardele lor absolute, cele ale lui *deitas* şi *humanitas*, standarde atât de strâns legate unul de celălalt prin Întrupare, încât uneori deveneau aproape transferabile.

S-ar putea pune întrebarea dacă în concepţia generală a lui Dante capacitatea de „A Fi Om" (în sensul calitativ de a fi „Unul printre cei asemenea lui" şi „Ideea speciei sale") nu echivala ea însăşi cu o „funcţie", funcţia plină de responsabilitate a Omului faţă de omenire – o funcţie egală în rang, responsabilitate şi universalitate cu *papatus* şi *imperiatus* şi înzestrată cu o Demnitate nu mai puţin perenă decât cea a împăratului sau a papei: Demnitatea de Om. Este posibil ca el, care reprezenta în modul cel mai perfect Ideea de Om, să fi depăşit, prin urmare, individualitatea incidentală a lui „Petrus" sau „Titius" şi să fi devenit un reprezentant supra-individual al speciei sale, deţinătorul unei demnităţi personale în care să se fi manifestat Demnitatea corporativă şi generică de Om? De fapt, s-a avansat presupunerea că acel *optimus homo* al lui Dante era nu doar identic cu Înţeleptul Aristotelic, ci şi că acest înţelept-filozof reprezenta, ca într-o a treia sferă, o a treia *Dignitas* separată şi independentă de cea a papei sau a împăratului[29]. Deşi această presupunere ar putea fi corectă în alte privinţe[30], trihotomia papă-împărat-filozof nu se potriveşte dualităţii clare a *Monarhiei* în care standardul lui *optimus homo* pe pământ („oricine ar fi el") şi standardul lui Dumnezeu sau al îngerului în ceruri se aflau într-o stare de echilibru, care corespundea echilibrului celor două paradisuri ale lui Dante, terestru şi celest[31].

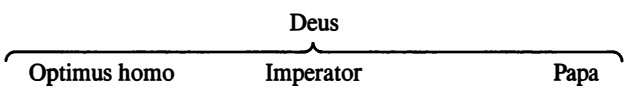
---

28. Este interesant de notat că Albericus de Rosate, la *C.* 7, 37, 3, n. 19, fol. 108rb, îl menţionează din nou pe Dante în contextul acelor similitudini: „licet hoc [metafora Soarelui şi a Lunii] communiter teneatur, tamen ipse Dantes negat verum esse quod in hoc figurentur sacerdotium et imperium. Et hoc probat in dicta quaestione per subtiles et probabiles rationes. Et idem dicit de duobus gladiis [...] negat enim predicta significare sacerdotium et imperum". *Cf. Monarchia*, III, 4, 12 *sqq.*, şi 9, 2 *sqq.* Vezi Nardi, „Note alla Monarchia", 103.
29. Gilson, *Dante*, 189 *sqq.*
30. *Cf.* Burdach, *Rienzo*, 170 *sqq.*, 501 *sqq.*, la „Apolline Empire"; Leonardo Olschki, *Dante „Poeta Veltro"* (Florenţa, 1953), care identifică misiunea lui Veltro cu aceea a poetului-filozof.
31. În foarte interesanta sa analiză a lucrării *Monarchia*, III, 12, Gilson (*Dante*, 188 *sqq.*) ajunge la o trihotomie a ordinelor (papă, împărat, filozof) prin identificarea lui *optimus homo* cu înţeleptul aristotelic. Această identificare de sine stătătoare ar fi posibilă, deşi în capitolul respectiv Dante nu spune aceasta şi nici nu o sugerează. Mai mult, Gilson, instituind cele trei ordine, al papei, al împăratului şi al filozofului – toate egale în rang –, interpretează fraza *non potest dici, quod alterum subalternetur alteri* într-o manieră care se referă la toate cele trei ordine: fiecare din cele trei puteri suverane rămâne fără un superior în cadrul categoriei proprii. Deşi o asemenea trihotomie era cu siguranţă în raza de acţiune a gândirii secolului al XIII-lea, precum şi a lui Dante însuşi, interpretarea lui Gilson nu reuşeşte să

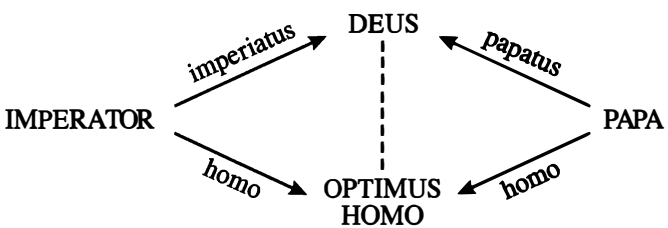
Mai mult, înţeleptul-filozof nu poate fi conceput ca o a treia entitate în *Monarhia*, întrucât această lucrare a fost scrisă pentru a demonstra că sarcina împăratului era să conducă *genus humanum* către perfecţiunea terestră, intelectuală sau filozofică. Prin urmare, în sistemul *Monarhiei*, împăratul şi filozoful coincideau; ei erau obligaţi să coincidă, pentru că altfel împăratului i-ar fi lipsit justificarea etică şi calificarea morală pentru sarcina sa naturală (adică pur umană) de a călăuzi omenirea, prin utilizarea cea mai potrivită a raţiunii filozofice către scopul ei *natural* – întocmai cum călăuzirea către scopul *supranatural* al creştinului constituia misiunea păstorului spiritual, papa. Cu alte cuvinte, întreaga schemă dantescă a dualităţii postula cu privire la *humanitas* figura nu a înţeleptului-filozof grec, ci a împăratului-filozof roman, tot aşa precum postula figura pontifului roman cu privire la *Christianitas*. La urma urmei, nu existau decât două drumuri ducând numai către două scopuri ale perfecţiunii, iar aceste *due strade* erau luminate de cei doi Sori romani, împăratul şi papa:

---

surprindă ideea conducătoare din *Monarchia*, III, 12. Dincolo de faptul că interpretarea sa întâmpină dificultăţi gramaticale, întrucât *alter* lasă doar posibilitatea pentru doi, şi nu pentru trei (vezi, *e.g.*, cu privire la papalitate şi la imperiu: „Distincte enim sunt hae potestates nec una pendet ex altera", citat de Kempf, *Innocenz III.*, 218, n. 65, de asemenea 221, n. 71), coordonarea celor trei ordine sub autoritatea lui Dumnezeu făcută de Gilson nu este convingătoare nici în alte privinţe. El îşi susţine argumentul prin următoarea diagramă (care a fost simplificată aici):



Dar aceasta nu este deloc ce afirmă Dante, care doar instituie două puncte de referinţă diferite la care îi raportează pe papă şi pe împărat (1) *qua* funcţie şi (2) *qua* om, aşa cum este ilustrat în diagrama următoare:



Deus şi *optimus homo* sunt cele două entităţi la care se raportează atât papa, cât şi împăratul: funcţiile lor se raportează la Dumnezeu, iar individualităţile lor la „cel mai bun om" (care ar putea fi sau nu identic cu înţeleptul aristotelic; ultima variantă este mai probabilă, dar nu reprezintă vreo diferenţă faţă de ceea ce Dante doreşte să exprime aici). Transferând *optimus homo* către numitorul papei şi împăratului, Gilson îi lipseşte pe amândoi de punctul lor de referinţă omenesc comun şi elimină, în acelaşi timp, tensiunea dintre *Deus* şi *optimus homo* care se compară cu cea dintre funcţie şi om. De fapt, tensiunea acestui capitol crucial se leagă de dualitatea generală a scopurilor umane simbolizate de Adam şi Christos, cele două întruchipări ale perfecţiunii în cele două paradisuri: Adam în paradisul terestru, iar Christos în cel celest.

Doi sori avut-a Roma când făcu
pământul bun, ca duplul drum să-l vadă,
şi-al cerului şi-al lumii [...][32].

Nu contează aici dacă interesanta metaforă a celor „Doi Sori" era sau nu răspunsul lui Dante pentru acei canonişti care discutau despre „doi împăraţi, unul ecleziastic, iar celălalt secular, care conduceau întreaga lume"[33], dar frazele sale arată, încă o dată, dualitatea fundamentală a finalităţilor umane şi a conducerii umane.

Totuşi, premisa majoră a întregii scheme a *Monarhiei* era faptul că Dante, inspirat de Aristotel, a atribuit comunităţii umane un scop moral-etic care era „un scop în sine", para-ecleziastic şi deci independent de Biserică, aceasta având propriul ei scop. Această dualitate a valorilor moral-etice şi spiritual-ecleziastice era destul de comună printre juriştii din epoca lui Dante, care arătaseră că *universitas* era un *corpus morale et politicum*[34], paralel cu *corpus mysticum* al Bisericii, sau susţinuseră, împreună cu Dante, că „întocmai precum Biserica are temelia sa, tot aşa are şi imperiul; căci temelia Bisericii este Christos [...], dar temelia imperiului este Legea umană"[35]. Pentru a justifica auto-suficienţa şi suveranitatea lui *universitas generis humani*, Dante şi-a însuşit, întocmai ca juriştii, limbajul teologic şi gândirea ecleziastică pentru a-şi exprima propria viziune privind corpul politic secular; prin aceasta, el a ajuns la crearea unei „imitaţii secularizate a noţiunii religioase de Biserică"[36], înzestrându-şi, în acelaşi timp, creaţia cu o beatitudine proprie: paradisul terestru. Rezultatul a fost o dualitate de trupuri corporative reciproc independente, unul

32. *Purg.*, XVI, 106 *sqq.*:

Soleva Roma, che il buon mondo feo,
due soli aver, che l'una e l'altra strada
facean vedere, e del mondo e di Deo.

Vezi pentru această problemă articolul meu „Dante's «Two Suns»", *Semitic and Oriental Studies in Honor of William Popper* (University of California Publications in Semitic Philology, XI [Berkeley şi Los Angeles, 1951]), 217-231. Studiul lui Michele Maccarone, „La teoria ierocratica e il canto XVI del Purgatorio", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, IV (1950), 359-398, nu îmi era cunoscut la acea dată.

33. *Cf.* Stickler, „Imperator vicarius Papae", MIÖG, *LXII* (1954), 200, n. 66 (de asemenea, Kempf, *Innocenz III.*, 211, n. 47), citând *Summa Bambergensis*: „[...] infra XCVI di., duo, ibi dicitur, quod duo imperatores scl. ecctesiasticus et secularis, totum orbem regunt; verum, set per iura regunt". Se invocă c. 10, D. XCVI, Friedberg, I, 340, faimoasa definiţie gelasiană a acelei *auctoritas* pontificale şi *potestas* regale, începând: „Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus [...]". Se pare că autorul *Summei*, ca să spunem aşa, a modificat vocativul *imperator* atunci când a spus *duo imperatores*.

34. Vezi *supra*, cap. V, nn. 60, 68, 81; de asemenea, Kantorowicz, „Mysteries of State", 81 *sq.*

35. *Monarchia*, III, 10, 47 *sqq.*: „[...] sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic et Imperium suum: nam Ecclesiae fundamentum Christus est [...]; Imperii vero fundamentum ius humanum est". Acest pasaj a fost citat în întregime de Albericus de Rosate, la *C.* 7, 37, 7, n. 30, fol. 109; *cf.* Nardi, „Note alla Monarchia", 105.

36. Gilson, *Dante*, 179 *sq.*, de asemenea, 166, şi *passim*; d'Entrèves, *Dante*, 50.

„uman-imperial", iar celălalt „creştin-papal", ambele universale, fiecare urmărind propriile finalităţi şi având propriul scop al perfecţiunii umane. Această dualitate era profund diferită de sistemul tomist, în care, în mod invariabil, finalităţile seculare erau subordonate celor spirituale, şi este mai mult decât clar de ce sistemul dantesc l-a determinat imediat pe un cleric contemporan, dominicanul Guido Vernani din Rimini, să lanseze un atac formidabil împotriva *Monarhiei* şi să declare că nu exista, ca finalitate supremă, o beatitudine politică în această viaţă, realizabilă doar prin acţiunile virtuţilor morale sau intelectuale[37]. Totuşi, dualitatea trupurilor corporative, mergând (ca să spunem aşa) *pari passu* către scopuri diferite era indispensabilă viziunii lui Dante a unei monarhii mondiale auto-suficiente, necontrolate de papă. Monarhul lui Dante nu era un simplu om al sabiei şi, prin urmare, braţul executiv al papalităţii; monarhul său era, în mod necesar, o putere intelectual-filozofică de sine stătătoare. Căci era prima responsabilitate a împăratului, cu ajutorul raţiunii naturale şi al filozofiei morale de care aparţinea ştiinţa dreptului[38], să călăuzească mintea umană către beatitudinea seculară, întocmai precum papa primea misiunea de la Providenţă să călăuzească sufletul creştin către iluminare.

O dualitate a scopurilor nu înseamnă în mod necesar un conflict al loialităţilor sau o antiteză. Nu există nici o antiteză „om" *versus* „creştin" în opera lui Dante, care a scris în calitate de creştin, s-a adresat unei societăţi creştine şi care, în ultimul pasaj din *Monarchia*, a afirmat clar că, „într-un anume fel (*quadammodo*), această beatitudine muritoare este destinată să conducă la o beatitudine nemuritoare"[39]. În orice caz, rămâne o certitudine că Dante a făcut distincţia între o perfecţiune „umană" şi o perfecţiune „creştină" – două aspecte profund diferite ale fericirii posibile a omului, chiar dacă aceste două actualizări ale potenţialităţilor omului erau, în cele din urmă, sortite să se susţină, şi nu să se opună sau să se excludă. Cu toate acestea, sfera lui *Humanitas* era, în sistemul filozofic al lui Dante, atât de radical separată de cea a lui *Christianitas*, iar drepturile autonome ale societăţii umane – deşi depinzând de binecuvântarea Bisericii – erau atât de puternic subliniate, încât, într-adevăr, este posibil să se spună că Dante „a zdrobit brusc şi total" concepţia unităţii incontestabile a temporalului în spiritual[40]. Operaţia metafizică a lui Dante a depăşit-o pe a celor care înaintea lui separaseră imperiul de îmbrăţişarea Bisericii, distinseseră raţiunea filozofică de teologie şi puseseră sub semnul întrebării unicitatea „sufletului intelectual", atribuind intelectul statului şi lăsând Bisericii grija faţă de suflet. Dante nu a întors *humanitas* împotriva *Christianitas*, dar le-a separat categoric una de cealaltă; a luat „umanul" din edificiul creştin şi l-a izolat ca o

37. *Cf.* Guido Vernani, *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, ed. Thomas Käppeli O.P., „Der Dantegegner Guido Vernani O.P. von Rimini", *QF*, XXVIII, 123-146; vezi mai ales 126, 14 *sqq.*, 146, 5 *sqq.* şi *passim.*

38. *Supra*, n. 13. Vezi Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 37 *sq.*

39. *Monarchia*, III, 16, 132 *sqq.*: „[...] quum, mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur".

40. Vezi Gilson, *Dante*, 211 *sqq.*, care dă, pe bună dreptate, lovituri puternice aşa-numitului „tomism" al lui Dante şi recunoaşte puterea zdrobitoarei pasiuni politice a lui Dante.

valoare de sine stătătoare – poate realizarea cea mai originală a lui Dante în domeniul teologiei politice.

„Separatismul" lui Dante a dus la crearea unor straturi sociologice diferite. Această *humana universitas* a îmbrăţişat nu doar creştinii sau membrii Bisericii Romane, ci a fost concepută ca o comunitate mondială a tuturor oamenilor, creştini sau necreştini. Să fii „om", şi nu să fii „creştin", era criteriul pentru a fi membru al comunităţii umane a acestei lumi, care de dragul păcii universale, justiţiei, libertăţii şi armoniei trebuia călăuzită de împăratul-filozof către auto-actualizarea ei seculară în paradisul terestru. În timp ce numeroase segmente ale umanităţii – evrei, musulmani, păgâni – nu aparţineau corpului mistic al lui Christos sau îi aparţineau doar potenţial[41], *humana civilitas* a lui Dante îi includea pe toţi oamenii : pe eroii şi înţelepţii păgâni (greci sau romani), precum şi pe sultanul musulman Saladin sau pe filozofii musulmani Avicenna şi Averroes. Reiterând un argument comun, Dante putea să susţină că lumea se aflase la apogeu atunci când omenirea fusese călăuzită de Divus Augustus, la urma urmei un împărat păgân, sub a cărui domnie Christos însuşi a ales să devină om şi chiar cetăţean roman[42].

---

41. Vezi Toma din Aquino, *Summa theol.*, III, q. 8, art. 3, răspuns : „Quaedam tamen sunt [membra corporis mystici] in potentia, quae nunquam reducuntur ad actum". Întrebarea argumentată este *Utrum Christus sit caput omnium hominum*, la care Toma din Aquino răspunde afirmativ, adăugând, totuşi, „sed secundum diversos gradus". Hierocraţii erau mai puţin atenţi decât Toma din Aquino, înclinând mai degrabă să deducă din potenţialitate (anume, chemarea Bisericii către universalitate) drepturi universale reale ale lui *vicarius Christi*, precum, *e.g.*, Iacob de Viterbo (*De regimine christiano*, I, 4) sau Aegidius Romanus (*De eccles. potestate*, III, 2). Alţi autori, totuşi, susţineau opinii similare cu cele ale lui Dante. Autorul lui *Somnium viridarii* (*Songe du Verger*), *e.g.*, spune cu destulă precizie : „Papa non est super paganos secundum apostolicas sanctiones, sed solummodo super Christianos" şi conchide : „ergo [papa] non est dominus temporalis omnium". *Cf. Somnium viridarii*, II, 35. ed. Goldast Monarchia (Hanau, 1612-1614), I, p. 154 (de asemenea, II, 174, ed. Goldast, p. 175 : Romanus pontifex non praesit omnibus"). *Cf.* F. Merzbacher, „Das Somnium viridarii von 1376 als Spiegel des gallikanischen Kirchenrechts", *ZfRG*, kan. Abt., XLII (1956), 67, n. 53.

42. *Monarchia*, I, 16, 17 *sqq.*, şi, pentru cetăţenia romană a lui Christos, II, 12, 44 *sq.* ; de asemenea, *Purg.*, XXXII, 102 : „cive/ Di quella Roma onde Cristo è Romano". Dante este mult mai exuberant în a sa teologie a lui Augustus atunci când discută aceeaşi problemă în *Convivio*, IV, 5, 50 *sqq.* : nu doar cerurile, ci şi pământul părea mai bine aranjat decât oricând înainte sau după aceasta. „Nè'l mondo non *fu mai nè sarà* si perfettamente disposto, come allora che alla voce d'un solo principe del Roman popolo e commendatore fu ordinato [...]. E peró pace universale era per tutto, che *mai più non fu nè fia* : chè la nave della umana compagnia *dirittamente per dolce cammino a debito porto correa*". Vezi pentru *Pax Augusta* şi *Par.*, VI, 80 *sq.*, şi pentru Edictul lui Augustus (*de iustissimi principatus aula prodiisset edictum*), *Epistolae*, VII, 64 *sqq.*, de asemenea, rândurile 14 *sq.* pentru aplicarea la Henric al VII-lea (*tu, Caesaris et Augusti successor*). Bartolo, care cunoştea *Monarchia*, precum şi poezia lui Dante (*cf.* Woolf, *Bartolus*, 17, n. 4, şi 90 *sq.*), a dus teologia lui Augustus pe cele mai înalte culmi atunci când a glosat la *D.* 49, 15, 24, n. 7, fol. 261v : „Et forte, si quis diceret dominum Imperatorem non esse dominum et monarcham totius orbis, esset haereticus, quia dicerat contra determinationem Ecclesiae, contra textum sancti Evangelii, dum dicit *Exivit edictum a Caesare Augusto, ut describeret universus orbis*, ut

Potrivit opiniei mai multor canonişti şi scriitori politici papali de la sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea, nu exista „nici un imperiu de drept în afara Bisericii", ceea ce sugera că împăraţii romani nu deţinuseră imperiul pe drept; iar Guido Vernani, adversarul lui Dante, a declarat în mod direct că „printre păgâni nu a existat niciodată o adevărată *respublica* şi nici nu a fost cineva vreodată un împărat adevărat". Această teorie nu a fost nici măcar respinsă de Dante; ea a fost aproape inversată. Sfântul Pavel numise momentul întrupării lui Christos „plinirea vremii" (Galateni 4, 4), o expresie care se referea exclusiv la Christos. Dante, totuşi, l-a inclus şi pe Augustus, căci a numit „plinirea vremii" acel moment providenţial în care atât Christos, cât şi Augustus păşeau pe acest pământ, „aşa încât să nu existe vreo mijlocire a fericirii noastre căreia să îi lipsească mijlocitorul"[43]. Cu alte cuvinte, doar sub domnia împăratului perfect, Divus Augustus, exista *perfecta monarchia*, imperiul romanilor, într-o stare de pace desăvârşită; iar în „plinirea vremii", călăuza imperială perfectă către fericirea muritoare nu era altul decât Vergiliu, poetul imperiului, care a fost călăuza lui Dante însuşi către paradisul acestei lumi. Cu alte cuvinte, împotriva acelor hierocraţi care susţineau că păgânii nu ar fi putut avea vreodată o *vera respublica* şi un *verus imperator*, Dante afirma că *perfecta monarchia*, aşa cum nu existase vreodată înainte sau după, a existat doar sub domnia unui Principe păgân, Divus Augustus, cel mai uman.

Poate că şi ambivalenţa cuvântului *humanitas* trebuie luată în considerare. *Humanitas* însemna, din punct de vedere calitativ, adevăratul comportament uman; şi însemna, din punct de vedere cantitativ, întregul neam omenesc – două noţiuni care, în opera lui Dante, erau în mod clar interdependente şi puteau chiar să se raporteze, din punct de vedere teologic, la natura umană a lui Christos. Pentru a atinge cea mai înaltă

habes Lucas II[: 1]. Ita etiam recognovit Christus Imperatorem ut dominum". Argumentul lui Bartolo a fost adesea menţionat sau chiar repetat *verbatim*; vezi, *e.g.*, Jason de Mayno, *Consilia*, III, 70, n. 3 (Veneţia, 1581), fol. 119v. Alţii, însă, l-au atacat pe Bartolo cu vehemenţă; vezi Woolf, *Bartolus*, 25, n. 2. Pentru Dante, fără îndoială, Augustus îşi avea locul, precum David sau Solomon, printre aceia izbăviţi prin coborârea lui Isus în Infern. Într-o anume măsură, desigur, Dante l-a urmat pe Orosius, precum şi pe Otto de Freising (*Chronica*, III, 6); vezi pentru teologia orosiană pentru Augustus, în plus faţă de Erik Peterson, „Der Monotheismus als politisches Problem", în *Theologische Traktate* (München, 1951), 97 *sqq.*, studiul lui Th.E. Mommsen, „Aponius and Orosius", *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1955), în special 107 *sqq.*, 110 *sq.*, căruia îi datorez numeroase şi valoroase perspective asupra acestei probleme. Vezi şi *infra*, n. 43.

43. Vezi pentru maxima *extra ecclesiam non est imperium* Gaines Post, „Some Unpublished Glosses", 408 (cu referire la c. 39 post, C. XXIV, q. 1 ed. Friedberg, I, 982) şi 411 *sqq.*, unde sunt analizate opinii similare. Vezi pentru Guido Vernani *infra*, nn. 80 şi 82. *Cf.* Aegidius Romanus, *De eccles. potestate*, III, 2, ed. Scholz, 153: „[...] apud infideles nec est proprie imperium neque regnum". Punctul de vedere opus (similar cu cel al lui Bartolo; *supra*, n. 42) se găseşte în *Somnium viridarii*, I, 179, ed. Goldast, 133 *sq.* (în special 134, 10 *sqq.*): „[...] certius notum est quod illi infideles erant veri imperatores [...]. Nam de veto imperio seu regno illo infidelium habemus testimonium Christi" (referinţă la Matei 22, 21, şi Luca 2, 1). *Cf. Monarchia* I, 16, 19 *sqq.*: „Vere tempus et temporalia quaeque plena fuerunt, quia nullum nostrae felicitatis ministerium ministro vacavit". Vezi şi nota precedentă.

perfecţiune a lui *humanitas*, din punct de vedere calitativ, toţi oamenii trebuiau să contribuie – fiecare cu partea lui – la întregul corp al omului ; şi, în aceeaşi măsură, neamul omenesc sau *humanitas* cantitativă era pentru Dante ca Un Om, o comunitate singulară atotcuprinzătoare, un trup universal corporativ sau „o totalitate" (*quoddam totum*) pe care poetul o numea *humana universitas* sau *humana civilitas*. Dacă *universitas* era termenul juridico-tehnic obişnuit pentru trupurile corporative, *civilitas* (deşi nu cu totul necunoscută în limbajul juridic) avea un anumit subtext suplimentar : cetăţenia universală a omului, gândirea lui civică, politeţea umană sau poate chiar educaţia[44]. În orice caz, *humana civilitas* implica – dincolo de toate problemele practice ale diviziunii muncii, cererii de bunuri şi alte necesităţi ale animalului social – o comunitate universală unită prin legături naturale, dar şi intelectuale sau educaţionale, printr-o atitudine mentală care era aceea a cetăţeanului comunităţii politice mondiale. Dante nu s-a folosit de termenul *corpus mysticum* în acest context, nici pentru comunitatea supra-naturală a fiilor lui Christos, nici pentru comunitatea naturală a fiilor lui Adam ; dar dacă a existat vreodată un „corp mistic" secular, a existat în *humana civilitas* a lui Dante. Căci această comunitate universală a omului a reprezentat corpul mistic al părintelui neamului omenesc, *corpus mysticum Adae*, al cărui cap era împăratul, însărcinat de Dante cu misiunea de a duce omenirea înapoi de unde venise : către paradisul terestru.

Calea către paradisul terestru era marcată de virtuţi intelectuale sau moral-politice : mai precis, de virtuţile cardinale clasic-păgâne : Prudenţa, Curajul, Cumpătarea şi Justiţia. De fapt, filozofia scolastică făcea distincţia între două seturi de virtuţi : cele patru virtuţi cardinale, numite din punct de vedere tehnic *virtutes intellectuales* sau *acquisitae*, care existau în om şi care erau tangibile pentru acesta conform condiţiilor naturii sale umane şi raţiunii umane ; şi trei virtuţi teologice – Credinţa, Caritatea şi Speranţa –, care puteau fi conferite omului doar prin graţia divină şi, în consecinţă, doar creştinilor şi care erau numite din punct de vedere tehnic *virtutes infusae* sau *divinitus infusae*, „virtuţi acordate de Dumnezeu" cu scopul de a predestina omul finalităţilor sale supra-naturale. Ca urmare a revirimentului argumentelor augustiniene, teologii din secolele al XII-lea şi al XIII-lea recunoşteau doar *virtutes infusae* drept autentice, ca *verae virtutes*, fără nici o restricţie. Ei nu negau, desigur, existenţa virtuţilor morale sau politice dobândite, dar le negau raţiunea de a fi fără conceptele-surori teologice aferente, întrucât nu atribuiau acelor virtuţi pur umane nici un merit supra-natural independent şi, prin urmare, acţiunile virtuoase, care puteau fi înfăptuite chiar şi de un păgân sau necredincios, nu aveau, din punctul de vedere al mântuirii, vreo consecinţă reală. Toma din Aquino a fost cel care, sub presiunea lui

44. *Monarchia*, I, 7, 2 *sqq.*, pentru *quoddam totum* şi *universitas* (de asemenea, I, 3, 31) ; pentru *civilitas*, vezi I, 2, 50 *sqq.* şi *passim*. Vezi pentru *civilitas* şi Kern, *Humana Civilitas*, 33 *sq.* ; Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, 260 ; Ercole, *Il pensiero politico*, II, 78 *sqq.*, care arată (115 *sqq.*) că atât *ius gentium*, cât şi *ius civile* s-ar referi la *humana civilitas* ca la ceva diferit de legea pozitivă a comunităţilor individuale. Vezi şi comentariul lui Vinay la *Monarchia*, I, 3, 1, p. 14, n. 13. Baldus (dar şi alţii) pare să folosească termenul în primul rând în sens de „cetăţenie" ; *cf.*, *e.g.*, *Consilia*, V, 64, n. 2, fol. 19v, de asemenea, IV, 445, n. 5, fol. 101v.

Aristotel, s-a desprins de această tradiţie şi le-a atribuit, primul, virtuţilor moral-politice adevărata şi deplina lor valoare *secundum rationem*: „O faptă plină de virtute politică *nu* este lipsită de consecinţe, ci este bună prin ea însăşi (*actus de se bonus*)". Şi adăuga: „şi dacă [asemenea faptă] ar fi determinată de graţie, atunci ea este şi mai merituoasă"[45].

Dante, ca de obicei, era discipolul loial, chiar dacă nu foarte îndatoritor, al lui Toma din Aquino. Nimic nu putea fi mai acceptabil pentru el decât un principiu conform căruia o acţiune cu virtute politică era *de se bonus*. Era, de fapt, atât de acceptabilă pentru el, încât se putea aventura să izoleze această valoare independentă a virtuţilor intelectuale şi să o opună – egală ca rang, deşi diferită ca tip – valorilor supra-naturale ale *virtutes infusae*. În acelaşi timp, el se agăţa de distincţia dintre virtuţile dobândite pe căi omeneşti şi cele acordate de divinitate, la care s-a referit în termeni lipsiţi de ambiguitate[46]. Dar în timp ce Toma din Aquino doar *a făcut diferenţa* între virtuţile intelectuale şi cele teologice, între funcţiile şi finalităţile lor, fără a sfărâma unitatea funcţională a totalului celor şapte virtuţi (care, la rândul lor, corespund celor şapte vicii), Dante a despărţit cele două categorii de virtuţi. El le-a combinat cu noţiunea sa a celor două paradisuri, încredinţând virtuţile intelectuale paradisului terestru, iar pe cele conferite prin graţie, paradisului celest. În arta secolului al XII-lea, apăruse obiceiul reprezentării aşa-numitului „Arbore al Virtuţilor şi al Viciilor" – reprezentare schematică a celor două categorii ale comportamentului uman –, unde cele şapte vicii erau uneori înlocuite de un chip uman cu inscripţia *Vetus Adam*, iar cele şapte virtuţi, de un alt chip cu inscripţia *Novus Adam*, anume Christos[47]. Poate Dante a sugerat încă o împărţire, alocând nu lui *Vetus Adam*, ci lui Adam în Paradis cele patru virtuţi intelectuale şi, la fel, lui *Novus Adam* cele trei virtuţi conferite. El nu a spus asta, dar în schema lui a celor două paradisuri era potrivit să se folosească virtuţile păgân-umane în mod autonom pentru a oferi monarhiei sale un scop intelectual suprem care să nu depindă de mijloacele graţiei Bisericii. Cu alte cuvinte, dacă omul era îndrumat corespunzător, putea să ajungă la paradisul terestru al primului om prin propriile sale mijloace, prin puterea raţiunii naturale şi doar a celor patru virtuţi cardinale. Este adevărat, omul *qua* creştin avea nevoie de asistenţa Bisericii, de virtuţile conferite de Dumnezeu şi, prin urmare, şi

45. Această evoluţie a fost excelent urmărită de O. Lottin OSB, „Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus? La réponse des théologiens de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XX (1953), 13-39, care (p. 38) citează importantul pasaj al lui Toma din Aquino, *In II Sent.*, D. 40, q. 1. a. 5. Vezi şi continuarea la studiul lui Lottin, *ibid.*, XXI (1954), 101-129.

46. *Monarchia*, III, 16, 53 *sqq.*; *cf.* Toma din Aquino, *Summa theol.*, I-II, qq. 61-63, de asemenea, q. 65.

47. A. Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Mediaeval Art* (Londra, 1939), 63 *sqq.*, şi pl. XL-XLI; de asemenea, Herbert von Einem, *Der Mainzer Kopf mit der Binde* (Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 37 [Köln şi Opladen, 1955]), 28, n. 83, şi fig. 30-31. Pentru răspândirea acestor reprezentări în secolul al XII-lea, vezi şi F. Saxl, „A Spiritual Encyclopaedia of the Later Middle Ages", *Warburg Journal*, V (1942), 107 *sqq.*

de îndrumarea papală pentru a ajunge la pacea eternă a beatitudinii celeste şi la Lumina divină în viaţa de apoi. Dar omul *qua* om nu avea nevoie de ajutorul Bisericii pentru a ajunge la o beatitudine filozofică, la pacea temporală, justiţie, libertate şi armonie, care puteau fi atinse prin intermediul celor patru virtuţi intelectuale.

Această idee fundamentală a fost bine înţeleasă nu doar de contemporani precum Guido Vernani, care a obiectat cu vehemenţă faţă de interpretarea lui Dante[48], ci şi de învăţaţii de mai târziu, care l-au interpretat pe Dante în mod aprobator. În Sala Audienţelor de la Collegio del Cambio din Perugia, de exemplu, pereţii sunt acoperiţi cu fresce faimoase pe care Perugino şi elevii săi le-au executat potrivit sfatului unui umanist local, Francesco Maturanzio. Micul perete central, înfăţişându-l pe Christos om şi divin (Naşterea şi Transfigurarea), uneşte cei doi pereţi mai lungi: unul înfăţişând o scenă teologică – Dumnezeu Etern, împreună cu heruvimi şi îngeri, profeţi şi sibile –, iar celălalt înfăţişând cele patru Virtuţi cardinale, fiecare însoţită şi simbolizată de trei oameni. Punctul de interes principal aici este faptul că acest cortegiu care însoţeşte cele patru Virtuţi – format din cei 12 oameni însoţitori sau întrupări ale acestora – este compus din eroi păgâni şi înţelepţi, cu alte cuvinte, exclusiv din păgâni, care, sub conducerea virtuţilor umane păgâne, echilibrează lumea transcendentală reprezentată vizual de profeţi şi sibile[49]. Responsabilitatea finală a lui Dante pentru această compoziţie, însă, este dovedită de faptul că descoperim o a treisprezecea figură, solitară, Cato Uticensis – pentru Dante (după cum se va vedea), adevărata întrupare a tuturor celor patru virtuţi civice[50].

Oricum ar fi, Dante, separând intelectul de vechea lui unitate cu sufletul şi separând virtuţile intelectuale din unitatea lor cu virtuţile conferite de divinitate, a slobozit puterea intelectului liber. A folosit-o pentru a uni, în scopul urmăririi fericirii lumeşti, comunitatea umană mondială formată din toţi oamenii, creştini şi necreştini. Desigur, credinţa universală creştină era comună tuturor creştinilor; intelectul uman şi raţiunea naturală umană erau însă comune tuturor oamenilor. Şi, în timp ce mântuirea sufletului individual se putea aplica doar celor care credeau în mântuire prin intermediul lui Christos, perfecţiunea pur intelectuală şi auto-izbăvirea filozofică în paradisul terestru erau tangibile pentru toţi oamenii – inclusiv sciţii şi garamanţii menţionaţi în *Monarhia*[51].

Este evident că Dante, în efortul lui înfocat de a dovedi independenţa faţă de papă a monarhului secular, „a împrumutat de la Biserică idealul unei creştinătăţi universale

48. Vernani, *De reprobatione Monarchie*, la *Monarchia*, III, 16, ed. Käppeli, 145 *sq.*

49. Vezi Lionello Venturi, *Il Perugino: Gli Affreschi del Collegio del Cambio*, a cura di Giovanni Carandente (Edizioni Radio Italiana, 1955), 28, pentru umanistul Francesco Maturanzio; vezi mai departe pl. II: *Prudentia* şi *Iustitia* cu Fabius Maximus, Socrates, Numa Pompilius, Furius Camillus, Pittacus, Traian; şi pl. IV: *Fortitudo* şi *Temperantia* cu Lucius Sicinius, Leonidas, Horatius Cocles, Publius Scipio, Pericles şi Cincinnatus. Mulţumirile mele îi sunt adresate profesorului Erwin Panofsky, care nu doar mi-a atras atenţia asupra acestei probleme, dar mi-a pus la dispoziţie şi publicaţia citată *supra*.

50. Venturi, *op.cit.*, pl. I; *cf. Purg.*, I, 22 *sqq.*, 37 *sqq.*, şi *infra*, nn. 94 *sqq.*

51. *Monarchia*, I, 14, 42 *sqq.*

şi l-a secularizat"[52] – secularizare prin substituirea noţiunii de „creştinătate" cu cea de „omenire". Contemporanii săi, aşa-numiţii filozofi averroişti de la Universitatea din Paris, pledau în favoarea beatitudinii intelectuale a filozofului în această lume mai mult sau mai puţin ca scop suprem al individului[53]. Dante, însă, deşi fără să ia vreodată fericirea terestră drept scop suprem, a transferat mult din doctrina lor aristotelică radicalizată de la individ către *universitas humana*, susţinând o beatitudine filozofic-intelectuală în această lume nu doar pentru individ sau pentru suma totală a indivizilor, ci, mai degrabă, pentru colectivul în ansamblu, trupul corporativ al Omului. Acest corp trebuia legat prin capacităţile intelectuale unite ale omului; îşi prelua justificarea de la unicitatea intelectuală a neamului omenesc; iar această unicitate, din nou, făcea imperativă unicitatea conducerii monarho-filozofice. Or, această combinaţie de unicitate umană, unicitate intelectuală şi unicitate politică – direcţionată către auto-manifestarea intelectuală a corpului umanităţii ca scop natural pe pământ – l-a determinat pe Dante să tragă o concluzie foarte îndrăzneaţă, din punct de vedere logic poate inevitabilă, dar aparent neortodoxă. Prin analogie cu corpul individual şi intelectul omului, el i-a oferit trupului corporativ al omenirii universale un Intelect Universal. Dante nu a neglijat faptul că „Unitatea Intelectului" era considerată una dintre axiomele de căpătâi ale doctrinei averroiste, căci el însuşi l-a citat pe Averroes în mod explicit atunci când a argumentat:

> Este evident, deci, că potenţialitatea specifică a lui *humanitas* este o potenţialitate sau capacitate a intelectului. Şi pentru că această potenţialitate nu poate fi redusă în întregime şi simultan (*tota simul*) la actualizare de către un singur om sau de una dintre [...] comunităţile particularizate, rasa umană este în mod necesar un compus din multe (*multitudo*) prin care întreaga potenţialitate poate să devină realitate.

Iar Dante adăuga că Averroes, în comentariul său la *De anima* al lui Aristotel, era de acord cu această doctrină[54]. Ca să spunem aşa, întregul trup corporativ al

52. Gilson, *Dante*, 166. Pentru un exemplu uimitor, vezi, *e.g.*, *Monarchia*, I, 16, 23, şi în special III, 10, 44, unde *inconsutilis tunica* a lui Ioan 19, 23, referindu-se în mod tradiţional la credinţa indivizibilă sau la Biserica indivizibilă (vezi, *e.g.*, *Liber aug.*, I, 1), a fost transferată imperiului lumii indivizibil.

53. Pentru scopul de faţă, este suficient să se arunce o privire la lista de *errores condemnati* din 1277, publicată de Denifle şi alţii (vezi *supra*, cap. VI, n. 5), pentru a înţelege sensul accentului pus de Dante pe *virtutes intellectuales*; vezi, *e.g.*, Denifle, nr. 144: „Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus"; sau Denifle, nr. 157: „Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales, et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in *Ethicis*, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam". *Cf.* Grabmann, *Der lateinische Averroismus*, 10 *sq.* Cel mai proeminent reprezentant al acestei idei a beatitudinii filozofice a fost Boethius din Dacia, în special în tratatul său *De summo bono sive de vita philosophi*, ed. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, 200-224. Pentru contextul aristotelic în general, vezi utilul studiu al lui Harry V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics* (Chicago, 1952).

54. *Monarchia*, I, 3, 63 *sqq.*

omenirii era capabil să obţină ceea ce nici individul, nici un trup local corporativ nu ar fi reuşit: să permită ca *toate* potenţialităţile *întregului* intelect uman să fie actualizate *semper* şi *simul*, „mereu" şi „toate în acelaşi timp"[55]. Prin urmare, conchidea Dante, monarhia mondială era necesară pentru a asigura realizarea perpetuă a întregii *humanitas*, şi cantitativ, şi calitativ. El a vizualizat un colectiv politic uriaş ale cărui potenţialităţi intelectuale, prin intermediul celor patru virtuţi cardinale, erau călăuzite spre perfecţiune de monarhul-filozof roman – e drept, o personalitate oarecum enigmatică şi indefinită, dar fără îndoială menită să fie o oglindă a *virtutes politicae*, un om deţinând totul fără a dori nimic, prin urmare capabil în orice moment să pună în acţiune Justiţia, precum şi celelalte virtuţi[56].

Un punct, cel puţin, necesită clarificări suplimentare. Strict vorbind, Dante *nu* a spus că un om individual nu putea să ajungă la propria perfecţiune sau la realizarea

55. *Monarchia*, I, 3, 66 *sqq.*: „potentia ista per unum hominem [...] *tota simul* in actum reduci non potest [...]"; *ibid.*, 73 *sq.*: „ut potentia *tota* [...] *semper* sub actu sit [...]; I, 4, 3 *sq.*: „actuare *semper totam* potentiam intellectus possibilis". Vezi şi Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, 127, 19: „totius humani generis simul sumpti".

56. Nu dorim să facem aici o analiză detaliată a figurii monarhului lui Dante (probabil foarte interesantă, dar dificilă). *Monarchia*, I, 11 este esenţială prin invocarea celei de-a Patra Ecloge a lui Vergiliu. Dante vizualizează ca pe o potenţialitate întoarcerea lui *Saturnia regna* (pe care o interpretează ca *optima tempora*) sub domnia lui *Iustitia* actualizată de, sau întrupată în, *Monarcha*, care, ca să spunem astfel, nu poate evita exercitarea adevăratei justiţii, întrucât, deşi posedă totul, îi lipseşte cupiditatea: „Remota cupiditate omnino, nihil iustitiae restat adversum". Dacă *Iustitia* ar fi actualizată, atunci *Pax*, *Libertas*, *Concordia* şi toate celelalte ar fi şi ele actualizate. Pentru monarhul atotcuprinzător, vezi I, 11, 81 *sqq.*: „Sed Monarcha non habet quod possit optare; sua namque iurisdictio terminatur Oceano solum, quod non contingit principibus aliis, quorum principatus ad alios terminantur". Sursa lui Dante pentru Principele atotcuprinzător era în principal Aristotel; vezi Gilson, *Dante*, 176 *sqq.*; Vinay (ed.), *Monarchia*, p. 62, n. 21. Nu ar trebui uitat totuşi că juriştii, în special civilii, au discutat mereu acest subiect, acordându-i principelui posesiunea a tot *de iure*, deşi nu *de facto*. Şi ei au extins baza argumentului lor în manieră filozofică, deşi filozoful lor nu era Aristotel, ci Seneca şi idealul său al „înţeleptului" care posedă totul „în maniera unui rege" (*regio more*) şi cu care regele este atât contrastat, cât şi adus la acelaşi numitor (*De beneficiis*, VII, 3 *sqq.*). Vezi, *e.g.*, Andreas de Isernia, la *Feud.*, II, 56, n. 78 (*Quae sunt regalia*), fol. 305v: „[...] et melius per Senecam, de benefi.§.iur.civili. [VII, 4, 2] «omnia regis sunt etc.» et sequitur «ad Regem potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas»; et sequitur «quemadmodum sub optimo Rege omnia Rex imperio possidet dominia» [VII, 5, 1], et hoc modo dicit infra «Caesar omnia habet etc.» [VII, 6, 3]. Seneca fuit iurista optimus, ut patet illis qui legerunt eum [...]". Vezi şi Andreas de Isernia, *Prooem. ad Lib.aug.*, ed. Cervone, xxvii. Tema *Seneca iurista optimus* nu a fost încă investigată. Ideea dantescă a monarhului „qui non habet quod possit optare" este, în general, cea a juriştilor; vezi, *e.g.*, Baldus, la *C.*, prooem. („*De novo Codice faciendo*"), rubr. n. 14, fol. 3v, care argumentează împotriva folosirii pentru împărat a termenului „*oportet*", „quia sibi [imperatori] nihil est necessarium; nam imperator libere agit ad similitudinem Dei, qui est agens omnino liberum [...]". Această filozofie imperială este reprezentată şi în cercurile lui Frederic al II-lea; vezi, *e.g.*, scrisoarea lui către Ioan Vatatzes (Huillard-Bréholles, VI, 685). Faptul că viziunea lui Dante nu este în concordanţă cu aşa-numita „realitate" nu trebuie, totuşi, interpretat ca „un bel gioco dialettico" (Vinay, *loc.cit.*). Ceea ce subliniază Dante nu este *Monarcha* „corp natural", ci (ca să spunem aşa) *Monarcha* „corp politic" perpetuu.

personală. Această presupunere ar fi intrat în conflict cu învăţăturile Bisericii; ar fi fost respinsă de către Dante însuşi şi, în mod tacit, de pelerinajul său către paradisurile terestru şi celest şi poate ar fi fost dezminţită chiar de figura monarhului mondial al lui Dante[57]. Ceea ce a spus, de fapt, Dante era că întregul cunoaşterii umane, totalitatea prin care omul devenea Om sau, pe scurt, totalitatea lui *humanitas*, nu putea fi realizată decât prin efortul colectiv al trupului corporativ al omenirii. Că această perfecţiune a totalităţii umane era o sarcină dezirabilă şi chiar una necesară este o chestiune diferită. Intenţia lui Dante ar putea fi dedusă corect dintr-o strofă din *Comedie*:

> Prin omul prim, căzând deci în păcate
> a voastră fire-n genu-ntreg, şi Rai
> pierdu atunci şi mult din demnitate[58].

Cu alte cuvinte, în raport cu păcatul originar, întreaga omenire era precum un singur trup şi un singur om, după cum spusese Toma din Aquino[59]. Împotriva acestei totalităţi a omenirii care se făcuse potenţial vinovată prin primul om, Dante a aşezat totalitatea omenirii care putea în mod potenţial să-şi recâştige „mult din demnitate", precum şi Raiul. Putea să ajungă, prin propria putere şi prin virtuţile intelectuale, la propria realizare în paradisul terestru de unde fusese alungat Adam, care, în starea de inocenţă, fusese el însuşi o actualizare a *humanitas* fără restricţii. Dante a inversat potenţialităţile: întocmai precum Adam purta, în mod potenţial, omenirea şi păcatul în trupul său, tot astfel omenirea în totalitatea ei îl purta pe Adam şi perfecţiunea sa, *status subtilis* al acestuia (dacă putem spune astfel), în trupul ei. Ceea ce a ieşit din Adam – omenirea – a fost redus din nou, din punct de vedere corporativ, la Adam. Căci nu există nici o îndoială că Dante a conceput *genus humanum* ca pe o singură persoană, un singur trup corporativ care, întocmai precum *universitas* a juriştilor, era „întotdeauna" şi „toată în acelaşi timp" o realitate. În comparaţie cu acea *humana universitas* perenă, puterile intelectuale ale constituenţilor ei individuali – muritori şi mereu schimbători, aşa cum erau – nu puteau fi decât fragmentare, efemere şi imperfecte, precum în cazul oricărei alte comunităţi corporative. Prin urmare, starea de actualizare perpetuă – în mod normal, un privilegiu al inteligenţelor celeste[60] – putea fi atinsă doar de întreaga corporaţie, specia umană, căreia Dante îi atribuia un intelect unic, chiar dacă universal.

---

57. Pentru câteva observaţii asupra problemei în general, vezi Vinay (ed.), *Monarchia*, 23 *sqq.*, n. 16 (la I, 3); de asemenea, *infra*, nn. 62 *sq.*

58. *Paradiso*, VII, 85 *sqq.*:

> Vostra natura, quando peccò tota
> nel seme suo, da queste dignitadi,
> come da Paradiso fu remota.

59. Vezi *infra*, n. 72.

60. *Monarchia*, I, 3, 55-62, Dante pare să dea de înţeles că fiinţele sempiterne sunt actualizări perpetue, dar el susţine că *esse* şi *intelligere* coincideau în inteligenţele celeste şi, prin

Este evident că Dante a împrumutat noţiunea de „intelect universal" de la Averroes, pe care l-a citat destul de deschis, dar pentru Dante a însemnat ceva diferit decât pentru averroism. Averroistul visa la un intelect mondial separat care să fie actualizat în sau de către filozof, *individul*; Dante, totuşi, se gândea la *colectiv*. El avea în minte un intelect mondial imanent care nu era separat de constituenţii săi umani individuali, deşi îi era transcendent fiecăruia, şi care putea fi actualizat în deplinătatea sa doar de către o *universitas* acţionând ca „un singur om", ca un individ colectiv[61]. Cu toate acestea, este incontestabil că viziunea lui Dante putea să aibă o nuanţă heterodoxă, mai ales că Dante însuşi l-a citat şi cu siguranţă s-a gândit, în acest context, la Averroes. Într-un mod superficial, prin urmare, adversarul său, Guido Vernani, avea dreptate atunci când a catalogat principiul filozofic al poetului drept o *pessimus error*. Dar această *pessimus error* nu era plasată, pur şi simplu, în însuşi principiul unui intelect colectiv. Vernani – corect din punct de vedere convenţional – a plecat de la *anima intellectiva*, sufletul intelectual, ce implica, prin urmare, tradiţionala unitate a sufletului şi intelectului, şi, pe baza acestei premise, intelectul colectiv al lui Dante ar fi implicat şi un „suflet colectiv" sau suflet mondial, refuzându-i aşadar omului individual sufletul şi posibilitatea perfecţiunii individuale şi a izbăvirii[62]. Dante, totuşi, a separat intelectul de suflet şi *virtutes intellectuales* de *virtutes infusae*; poate într-o manieră, e drept, exagerată se poate avansa ipoteza că, *qua* intelect, Dante a avut viziunea unei perfecţiuni predominant colective, în timp ce *qua* suflet el a întrezărit perfecţiunea individuală tradiţională[63]. Toate acestea, însă, nu contează aici. Mult mai relevantă, se pare, era exigenţa lui Dante ca intelectul universal să fie pus în acţiune *semper* şi *simul*, adică o exigenţă de perpetuitate care, individual, nu putea avea o rezolvare pozitivă – întocmai cum nici un cetăţean din Bologna nu putea actualiza, el singur, perenitatea oraşului Bologna. În acest punct, sesizăm că, mai mult, poate, ca Averroes, Dante s-a aliniat doctrinelor corporative curente în epoca sa printre jurişti şi filozofi.

Deşi era dificil pentru jurişti să definească în mod precis culpabilitatea şi responsabilitatea lui *universitas*, exista cel puţin un anumit acord că trupurile

---

urmare, a fost întâmpinat imediat de protestul lui Guido Vernani (*De reprobatione*, ed. Käppeli, 127, 4), care a calificat această coincidenţă drept o *intolerabilis error*, întrucât doar în Dumnezeu puteau să coincidă *esse* şi *intelligere*. Vezi pentru acest pasaj şi Vinay, *Monarchia*, 22, n. 15.

61. Gilson, *Dante*, 169, este excelent cu privire la diferenţa dintre perfecţiunea individuală averroistă şi perfecţiunea colectivă a lui Dante.

62. Vezi Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, 127 *sq.*

63. Vezi pentru această distincţie M. Barbi, „Nuovi problemi, VIII: Impero e Chiesa", *Studi danteschi*, XXVI (1942), 13, n. 1. Ne îndoim, totuşi, că se poate face această distincţie: scopul *vita contemplativa* pe această lume este întotdeauna beatitudinea individului, în timp ce Dante, în *Monarchia*, doreşte să vorbească în primul rând despre *vita activa* sau *politica* (*cf.* I, 2, 36 *sqq.*), care este colectivă prin definiţie. Vezi, *e.g.*, Jacobus de Pistorio, *Quaestio de felicitate*, ed. P.O. Kristeller (*infra*, n. 71), 462, rândurile 460 *sqq.*, care distinge între *ipsa felicitas* a individului contemplativ, *felicitas practica* a omului ca *pars multitudinis* şi perpetuarea speciei umane cu privire la om ca *pars universi*.

corporative nu posedau nici cap, nici suflet, nici intelect[64]. Corporaţia căreia îi lipsea un suflet nu putea fi predată aşadar prin excomunicare în mâinile diavolului sau, lipsindu-i capul, nu putea fi decapitată, în timp ce problema vinovăţiei colective (adesea interpretată ca o paralelă seculară a păcatului originar de care era acuzată întreaga omenire) era tot atât de larg deschisă discuţiei în secolul al XIII-lea precum este şi astăzi[65]. Nu era mai mult decât un joc de noţiuni şi cuvinte atunci când un jurist declara ocazional despre corporaţii că, întrucât aveau un trup prin intermediul unei ficţiuni, „puteau prin aceeaşi ficţiune să posede un suflet"[66], care avea tot atât de puţin în comun cu „monopsihimul"[67] cât avea învăţătura lui Dante cu „Unitatea averroistă a Intelectului". Pe de altă parte, totuşi, juriştii secolului lui Dante pretindeau că *universitas* era în ea însăşi un Întreg indivizibil, „o categorie de individ căruia nu i se disting părţile componente". Atunci când *universitas* era înlocuită cu noţiunea de *patria*, devenea şi mai evident că Întregul era o entitate transcendentă sumei constituenţilor săi, întrucât (spunea Andreas din Isernia) „să

64. Vezi pentru câteva pasaje semnificative Gierke, *Gen.R.*, III, 363, n. 36; *cf.* 280 *sq.*, 282, n. 112. Faptul că întreaga lume ar putea fi o „corporaţie" nici nu mai trebuie menţionat; vezi, *e.g.*, Bartolo, la *D.* 6, 1, 1, 3, n. 2, fol. 204 (*supra*, cap. VI, n. 70): „[...] quia mundus est universitas quaedam". Vezi pentru Baldus *supra*, cap. VI, n. 91, şi Gierke, *Gen.R.*, III, 356, n. 8, 545, n. 64.

65. Problema vinovăţiei colective (*peccatum multitudinis*), de interes internaţional după 1945, a fost tratată în ultimii ani, destul de frecvent, şi dintr-un punct de vedere scolastic-canonic şi în legătură cu *peccatum originale*; vezi, *e.g.* Franz Konig, „Kollektivschuld und Erbshuld", *Zeitschrift fur katholische Theologie*, LXXII (1950), 40-65; Eschmann, „Studies in the Notion of Society" (*supra*, cap. VI, n. 77), în special 1-7, ambele cu analize scurte ale literaturii moderne şi ambele demonstrând în mod convingător inaplicabilitatea noţiunii moderne a vinovăţiei colective la păcatul originar. Aceasta nu exclude, totuşi, faptul că doctrinele corporative erau aplicabile omenirii cu privire la *peccatum originale*; vezi *infra*, n. 72.

66. Vezi Oldradus de Ponte, *Consilia*, LXV, n. 7, fol. 24r, şi critica lui Gierke, *Gen.R.*, III, 364 *sq.*

67. Destul de ciudat, unii jurişti vorbeau ocazional despre *anima mundi*. Vezi, *e.g.*, Azo, la *Inst.* 2, 2, fol. 276v, ed. Maitland, *Azo and Bracton*, 130: „Forte et res incorporales sunt, quae in iure non existunt, ut genera et species, et calodaemones et cacodaemones, et animae hominum et *anima mundi*" – un pasaj repetat de Bracton, fol. 10b, ed. Woodbine, II, 48. Noţiunea era bine cunoscută în şcoala de la Chartres; vezi, *e.g.*, Theodore Silverstein, „The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris", *Modern Philology*, XLVI (1948-1949), 114 *sqq.* Profesorul Silverstein a dat dovadă de multă amabilitate, indicându-mi că Azo a împrumutat toate exemplele sale de lucruri imateriale de la Guillaume de Conches, *De philosophia mundi*, ed. (sub numele de Beda, *Elementa philosophiae*) în *PL*, XC, 1127 *sqq.*: vezi pentru *calodaemones* şi *cacodaemones* 1131 B, iar pentru *anima mundi* 1130 CD. Vezi pentru lucrarea lui Guillaume de Conches şi Silverstein „*Elementatum*: Its appearance among the Twelfth-Century Cosmogonists", *Mediaeval Studies*, XVI (1954), 157, n. 6, şi cel mai recent studiu al său „Hermann of Carinthia and Greek: A Problem in the «New Science» of the Twelfth Century", *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Florenţa, 1955), 693 *sq.* Este clar că Azo nu s-a gândit la doctrinele monopsihismului. Identificarea textului lui Azo realizată de profesorul Silverstein este totuşi foarte valoroasă, întrucât arată că existaseră legături între glosatorii timpurii şi filozofii din Chartres; pentru un alt exemplu vezi Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 19 *sq.*, n. 10.

se împartă *patria* în tot atâtea părţi câţi locuitori are este o mutilare (*concisio*), şi nu o diviziune (*divisio*)"[68]. De la Bartolo, discipolul lui Cino, a devenit apoi destul de obişnuit să se argumenteze că „*universitas* reprezintă o persoană care este diferită de indivizii ce o compun", căci, în timp ce componenţii se schimbă, „*universitas* însăşi rămâne aceeaşi"[69]. Iar dacă în cele din urmă Baldus a numit comunitatea „o persoană universală posedând intelectul unei singure persoane, care, în orice caz, este formată din multe trupuri"[70], devine evident că modul de gândire şi argumentare al lui Dante era foarte apropiat de cel al juriştilor. Tehnic, Baldus a spus exact ceea ce Dante spusese înaintea lui, deşi Baldus s-a oprit în definiţia sa asupra unui „singur intelect" şi nu a construit acea teleologie a speciei umane care era însăşi esenţa ideii lui Dante a unei monarhii mondiale moral-politice şi pedagogice.

Colectivismul conceptual al juriştilor italieni nu era nici el averroist, deşi avocaţii erau adesea acuzaţi de înclinaţii averroiste[71]. Nu era mai averroist decât „colectivismul" reprezentat de Toma din Aquino atunci când, în *Summa theologica*, a discutat motivele căderii lui Adam şi efectele ei asupra omenirii. Căci cu acea ocazie Toma din Aquino, de asemenea, a avansat o explicaţie corporativă a vinovăţiei omenirii.

> Am putea spune că toţi oamenii născuţi din Adam pot fi consideraţi ca *un singur* om (*possunt considerari ut unus homo*), ei posedând aceeaşi natură pe care au primit-o de la primul om – întocmai precum în problemele civile toţi oamenii unei comunităţi sunt consideraţi, ca să spunem aşa, un singur corp, iar întreaga comunitate, un singur om[72].

„Omenirea este o corporaţie prin unitatea conferită de păcatul originar, şi nu prin unitatea intelectului", astfel am putea rezuma colectivismul lui Toma din Aquino, lăsând prin urmare nediscutată ciudăţenia că o colectivitate prin păcat ar trebui să fie ortodoxă, iar o colectivitate prin intelect, cel puţin, suspectă de heterodoxie. Este evident, totuşi, cât de strâns legate erau argumentele lui Dante, Toma din Aquino şi ale juriştilor şi cât de îngustă era marginea care separa doctrinele corporative de colectivismul pur.

---

68. Vezi *supra*, cap. VI, n. 75, pentru Andreas de Isernia, şi Gierke, *Gen.R.*, III, 204, pentru Roffrédo da Benevento.
69. *Supra*, cap. VI, n. 89, pentru Bartolo la *D.* 48, 19, 16, 10.
70. Baldus, la *C.* 6, 26, 2, n. 2, fol. 80v: „Est quaedam persona universalis, quae unius personae intellectum habet, tamen ex multis corporibus constat, ut populus [...]. Et haec persona similiter loco unius habetur et individuum, corpus reputatur [...]". *Cf.* Gierke, *Gen.R.*, III, 433, nn. 61 *sqq.*
71. Vezi *supra*, cap. VI, n. 62, şi Paul Oskar Kristeller, „A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his «Questio de felicitate»", *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Florenţa, 1955), 427-463, un tratat dezvăluind încă o dată afinităţile lui Dante pentru filozofii non-tomişti ai epocii sale.
72. Toma din Aquino, *Summa theol.*, I-II, q. 81, a. 1, răspuns: „Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura quam a primo parente accipiunt secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo".

Această margine îngustă nu era întotdeauna respectată de Remigio de' Girolami, discipolul lui Toma din Aquino şi profesorul lui Dante. Corporaţionismul extrem şi radical al lui Remigio înăbuşise valoarea perfecţiunii individuale. El, ca şi Dante, opera cu doctrina aristotelică a actualizării potenţialului şi, aplicând-o domeniului politic, susţinea că exista perfecţiune doar în comunitate, în întreg.

> Întregul posedă mai multă fiinţă decât partea. Întregul, în calitate de Întreg, există în actualitate, în timp ce partea, în calitate de parte, nu are fiinţă decât în potenţialitate[73].

Prin urmare, cetăţeanul trebuie să iubească oraşul mai mult decât pe sine însuşi, întrucât oraşul este singura lui posibilitate de actualizare: Întregul, oraşul, este mai perfect decât individul şi, fiind mai perfect, este mai asemănător lui Dumnezeu[74]. Remigio a subliniat această idee într-o asemenea măsură, încât i-a refuzat individului lipsit de oraş chiar şi calitatea de om:

> Dacă Florenţa ar fi distrusă, acela care a fost cetăţean florentin nu mai poate fi numit florentin [...]. Şi dacă nu mai este cetăţean, el nu mai este nici om, căci omul prin natura sa este un animal civic[75].

Ceea ce a oferit Remigio era o simplă caricatură a lui Aristotel, care explicase că un om asocial prin *natură*, şi nu prin *soartă* era fie mai puţin, fie mai mult decât un om – o fiară sau un zeu[76]. Totuşi, Remigio, acest ciudat proto-hegelian tomist[77],

---

73. *Tractatus de bono communi*, al lui Remigio de' Girolami, îmi este cunoscut doar prin intermediul amplelor pasaje publicate de Richard Egenter, „Gemeinnutz vor Eigennutz: Die soziale Leitidee im *Tractatus de bono communi* des Fr. Remigius von Florenz († 1319)", *Scholastik*, IX (1934), 79-92. Pentru locurile citate în text, vezi 82, n. 10: „[...] totum plus habet de entitate quam pars. Totum enim ut totum est existens actu, pars vero ut pars non habet esse nisi in potentia secundum Philosophum in 7 Physic".
74. Egenter, *op.cit.*, 84, n. 11: „Unde [commune] [...] directe amatur, praeamatur autem post Deum propter similitudinem, quam habet ad Deum [...]". Vezi şi Egenter, 87, n. 20. Pentru doctrina conform căreia entitatea superioară (comună sau împărat) „este iubită în mod direct" şi fără intermediar, *cf. Monarchia*, I, 11, 111 *sqq.*
75. Egenter, *op.cit.*, 82, n. 10: „Unde destructa civitate remanet civis lapideus aut depictus, quia sc. caret virtute et operatione quam prius habebat, [...] ut qui erat civis Florentinus per destructionem Florentiae iam non sit Florentinus dicendus, sed potius flerentinus. Et si non est civis, non est homo, quia homo est naturaliter animal civile [...]". Vezi G. de Lagarde, „Henri de Gand" (*supra*, cap. V, n. 52), 88 *sq.*, şi „Individualisme et corporatisme" (*supra*, cap. V, n. 220), 38 *sq.*
76. Remigio citează de fapt (în plus faţă de *Etica*) *Politica* lui Aristotel, I, 1, 1252b, la care Toma din Aquino, în comentariul său, §35, ed. Spiazzi, 11, observă că cei ce sunt „mai mult decât un om" ar putea avea „naturam perfectiorem aliis hominibus communiter" şi, prin urmare, ar putea trăi singuri, fără societatea „sicut fuit in Ioanne Baptista et beato Antonio heremita".
77. Vezi, *e.g.*, Hegel, *Philosophie des Rechts*, §258: „Întrucât statul este mintea obiectivată, individul posedă obiectivitate, adevăr şi statut etic doar ca membru al statului. Comunitatea definită astfel este adevăratul conţinut şi obiectivul final".

era un extremist al anti-individualismului: „să fii om" depindea, pentru el, de calitatea de a fi cetăţean, întrucât, fără un oraş, individul nu putea ajunge în nici un fel la perfecţiune. Este adevărat, şi Dante a recunoscut că omul ar fi avut o situaţie mai rea pe pământ dacă nu ar fi fost cetăţean[78]. Remigio, totuşi, a mers mult mai departe decât Dante; el era chiar gata să-i refuze individului mântuirea eternă a sufletului dacă acest lucru s-ar fi dovedit necesar pentru binele oraşului. Într-o anume măsură, Remigio şi-a atenuat, în cele din urmă, afirmaţia. El argumenta, totuşi, că până şi cetăţeanul complet inocent ar trebui să-şi accepte propria damnare eternă, dacă aceasta ar opri comunitatea lui de la a fi veşnic condamnată la chinurile infernului; el ar fi trebuit mai degrabă să prefere să fie pedepsit, decât să fie salvat în timp ce oraşul lui era condamnat. Dincolo de faptul că Remigio recunoştea o posibilitate de a condamna la pedeapsa infernală o persoană fictivă care nu poseda suflet, el a dus acest argument, în toate celelalte privinţe, către extreme oarecum nepermise. Căci ceea ce susţinea el nu era un simplu *pro patria mori*, adică acceptarea morţii *naturale* a trupului pentru comunitate şi aşteptarea răsplăţii în ceruri pentru un sacrificiu pe pământ; Remigio susţinea moartea *eternă* a sufletului, adică punerea în pericol a mântuirii individuale şi a beatitudinii celeste de dragul patriei temporale[79].

Dante, deşi rămas mult în urma corporaţionismului şi anti-individualismului neobosit al profesorului său, nu era totuşi imun la amestecul general de idei şi moduri de gândire faţă de care Remigio nu era decât un exponent extrem. Dante, la rândul său, a dus aristotelismul către (ceea ce i s-a părut lui) finalităţile logice atunci când a subliniat, în repetate rânduri, că actualizarea intelectului uman în întregime era o sarcină care putea fi dusă la îndeplinire din punct de vedere colectiv doar de către cea mai măreaţă dintre toate comunităţile posibile, *universitas generi humani*, organizată în monarhia mondială romană – trupul corporativ al Omului diferenţiat de trupul natural al fiecărui om individual. În această schemă, Dante trebuia totuşi să-şi plaseze monarhul mondial, pe care cititorul *Monarhiei* nu putea să nu-l vadă

78. Vezi faimoasa terţină în *Par.*, VIII, 115 *sqq.*:

> Ond' egli [Carlo Martello] ancora: „Or di', sarebbe il peggio
> per l'uomo in terra se non fosse cive?"
> „Si", rispos' io, „e qui ragion non cheggio".

Vezi şi inteligenta discuţie asupra acestui pasaj de către D'Entrèves, *Dante*, 11 *sqq.*, care, totuşi, nu îl ia deloc în considerare pe Remigio.

79. Egenter, *op.cit.*, 89 *sq.*, n. 24. Remigio ridică problema atitudinii unui cetăţean în cazul în care „suum commune in inferno damnetur" şi argumentează că „ex virtute amoris ordinati homo deberet potius ipsam [poenam] velle pati cum immunitate communis, quam quod commune suum ipsam [poenam] incurreret cum immunitate sui, inquantum est pars communis". Această monstruozitate, este adevărat, e apoi oarecum atenuată de faptul că o persoană nevinovată nu ar putea fi, în orice caz, condamnată de către Justiţia divină; de asemenea, Remigio lasă câteva portiţe de scăpare în cazul în care iubirea faţă de oraş şi iubirea faţă de Dumnezeu ar ajunge în conflict; vezi, pentru aceste chestiuni, Egenter, 89 *sqq.* Nu este imposibil ca Remigio de' Girolami (după cum mi-a indicat doamna Enrico de Negri) să fi avut în minte Romani 9, 3: „Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis".

ca pe un individ aproape de perfecţiune şi al cărui chip nelămurit, aşa cum a fost invocat de către Dante, se asemăna „corpului politic" al monarhului mondial, mai degrabă decât corpului său natural. Fără să greşească, adversarul lui Dante, Guido Vernani, îl descria pe acest monarh mondial imaginar ca pe un Principe (dacă învăţăturile lui Aristotel erau acceptate) care trebuia să-şi depăşească toţi supuşii prin virtute: el „se compară cu toţi supuşii săi precum Întregul se compară cu părţile sale"[80]. De fapt, această interpretare se apropie suficient de mult de doctrina juriştilor – Andreas de Isernia şi alţii – care susţineau că „Principele era în *respublica*, iar *respublica* în Principe"[81]. Dar, întrucât în cazul lui Dante *respublica* era înlocuită de *universitas humana* şi, prin urmare, extinsă până la ultimele limite, Guido Vernani putea să dea o nouă lovitură conchizând că „monarhul [dantesc] al întregului neam omenesc trebuie să depăşească în virtute şi înţelepciune întregul neam omenesc". Vernani a respins teza lui Dante pe motiv că o fiinţă umană atât de perfectă nu putea să existe. El şi-a exprimat, totuşi, o rezervă; căci a declarat că, în conformitate cu însăşi filozofia lui Dante, putea fi imaginată doar o singură fiinţă în care întreaga *humanitas* era actualizată în Christos, singurul monarh adevărat al lumii[82].

Concluzia lui Guido Vernani era la obiect. Mai mult, servea pentru a demonstra, încă o dată, dualitatea fundamentală[83] a gândirii lui Dante, în care orice monopol al

---

80. Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, 128, 11 *sqq.*, se referă mai întâi la *Politica* lui Aristotel, III, 17, 1288a15, versiune latină, ed. Spiazzi, §386, cu Comentariul lui Toma din Aquino, §527 *sq.*, pp. 183 *sqq.*, iar apoi afirmă: „[...] rex debet excellere et excedere in virtute totam multitudinem subditorum, et comparatur ad omnes subditos sicut totum comparatur ad partes". Vezi *Monarchia*, I, 6, 1 *sqq.*, unde Dante aplică monarhului său formula aristotelică a lui *duplex ordo*, incluzând comparaţia cu relaţiile dintre o armată şi generalul acesteia; *supra*, cap. V, nn. 221 *sqq.*

81. Kantorowicz, „Mysteries of State", 79 *sq.*, nn. 48 şi 53; de asemenea, *supra*, cap. V, nn. 64 *sqq.*

82. Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, 128, 13 *sqq.*: „Monarcha ergo totius humani generis debet excedere in virtutibus et in prudentia totum genus humanum. Talem autem purum hominem impossibile fuit aliquando reperire. Unde secundum istam philosophicam rationem solus dominus Iesus Christus et nullus alius fuit verus monarcha". Vernani respinge apoi întreaga teză dantescă a unei monarhii bazate pe *humanitas* opuse lui *Christianitas* arătând că (*ibid.*, 128, n. 4) „quod in infidelibus numquam fuit vera respublica nec aliquis verus imperator". Vezi *supra*, n. 43.

83. Sistemul de „dualităţi" şi „juxtapuneri" al lui Dante nu ar trebui înţeles drept un „dualism" după modelul augustinian. Ultimul plasează ansamblul imaterial al sufletului şi intelectului (*anima intellectiva*) deasupra şi opus corpului material. Dante, însă, separând intelectul de suflet, revine de fapt la *σῶμα, νοῦς, ψυχή* ale cărei reminiscenţe sunt găsite în scrierile Sfântului Augustin, precum şi în liturghii; vezi Erich Dinkler, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart, 1934), 255-266, şi, pentru liturghii, F.E. Brightman, „Soul, Body, Spirit", *Journal of Theological Studies*, II (1901), 273 *sq.*, la care ar putea fi adăugat *Benedictio olei* al *Sacramentarului Gelasian*, ed. H.A. Wilson (Oxford, 1894), 70. Pentru Antichitate, vezi importantul pasaj din Plutarh, *Moralia*, 943a („The Face on the Moon", c. 28), argumentând împotriva „acelora mulţi" care nu reuşeau să facă bine distincţia între suflet şi intelect, cu nota lui Harold Cherniss, în ediţia sa a tratatului, în Loeb Classical Library; Plutarh, vol. XII, 197, nota c. Prin urmare, „heterodoxia" lui Dante nu era „averroistă" (sau era averroistă doar accidental), ci a rezultat din trihotomia generală a opiniilor sale.

Christianitas era atenuat, dar şi completat de un duplicat aparţinând *humanitas*. Incontestabil, după cum arăta Guido Vernani, întrebarea pusă cititorului *Monarhiei* era în ce măsură monarhul mondial al lui Dante se potrivea acelei imagini a lui *optimus homo* care era „Unicul printre cei asemenea lui" şi care era „Ideea speciei sale", adică „omul perfect" în care întreaga *humanitas* era actualizată, întocmai precum un regat era actualizat în regele său. A existat vreodată asemenea perfecţiune în individ? S-a întâmplat vreodată ca întreaga comunitate a omenirii universale să fie însumată într-un singur om, în afară de Christos? În *Divina Comedie*, Dante oferă un răspuns cinstit la această întrebare. Da, asemenea perfecţiune existase; căci existaseră două fiinţe perfecte, Adam şi Christos:

> că-n doi aceia nu mai stete minte
> umană-n veci şi nici nu va mai sta[84].

Adam şi Christos erau perfecţi, fără îndoială: ei descindeau din Dumnezeu însuşi, nu purtau povara păcatului originar. Ei erau, totuşi, perfecţi şi într-un sens filozofic, întrucât ambii reprezentau actualizarea tuturor potenţialităţilor umane şi însumau, chiar dacă în moduri diferite, totalitatea omenirii: Adam, pentru că, în momentul creării sale şi în starea de inocenţă, era singurul om existent, deci în acest caz extraordinar atât individul, cât şi specia, omul şi omenirea coincideau; Christos, pentru că era în acelaşi timp Dumnezeu şi om şi, de asemenea, pentru că (spunea Dante), prin judecătorul împăratului roman care avea jurisdicţie asupra întregului neam omenesc, „întreaga specie umană fusese pedepsită prin carnea lui Christos"[85]. Mai mult, atât Adam, cât şi Christos erau om într-o manieră dublă. Primul om fusese, chiar dacă în mod succesiv, atât *Adam subtilis* al stării de inocenţă, nemuritor, „doar ceva mai puţin decât îngerii, încoronat cu glorie şi onoare"[86], cât şi *Adam mortalis*, după ce a gustat fructul din pomul cunoaşterii. Christos, conform învăţăturii

---

84. *Paradiso*, XIII, 86 *sq.*:

> Chè l'umana natura mai non fue.
> Nè fia, qual fu in quelle due persone.

Non fue, nè fia este modalitatea obişnuită a lui Dante de a exprima ceea ce ar putea fi numit momentul de acţionare; vezi, *e.g.*, *Convivio*, IV, 5, 60 *sqq.*; *supra*, n. 42.

85. *Monarchia*, II, 13 (11), 40 *sqq.*: „[...] et iudex ordinarius esse non poterat, nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, quum totum humanum genus in carne illa Christi [...] puniretur". Aceasta este, desigur, doctrina tradiţională care, totuşi, nu implică faptul că, prin întruparea sa, Christos şi-a asumat natura umană în sensul „speciei umane", şi nu în sensul „individului" uman. Vezi pentru această problemă controversată Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium* (Tübingen şi Leipzig, 1904), 222 *sqq.*

86. Vezi, pe lângă *Monarchia*, I, 4, 14, şi *Convivio*, IV, 19, 65, unde cuvintele din Ps. 8, 6 (de asemenea, Evrei 2, 7) sunt folosite pentru a descrie punerea în acţiune a nobleţei umane bazate pe virtute. Versetul Psaltirii, desigur, era citat şi în prooemium la *Liber aug.*, unde, totuşi, termenul „diademă" a fost adăugat pentru a da o tentă imperială: „honoris et gloriae diademate coronato [...]". Vezi pentru o modificare similară *Monarchia*, II, 9, 39, unde Cicero, *De officiis*, I, 11, 34: *imperii gloria* a fost transformată în *imperii corona*.

scolastice, şi-a asumat la întruparea sa natura lui *Adam subtilis*, aşa încât era fără vreo vină sau păcat, şi şi-a asumat din propria voinţă un accident al naturii lui *Adam mortalis*, adică a avut capacitatea de a suferi moartea[87]. Prin urmare, cele două actualizări ale omenirii într-un singur individ sunt cele în Adam şi Christos, stăpâni ai paradisului terestru şi ai paradisului celest, modele de perfecţiune în această viaţă şi în cealaltă şi figuri indicând, încă o dată, dualitatea filozofiei lui Dante privitoare la „cele două finalităţi care au fost puse de către Providenţă, acest inefabil, în faţa omului, pentru a fi contemplate de el".

Fiecare secol al erei creştine a avut propriile idei privind restaurarea, reformarea şi regenerarea omului – pe scurt, renaşterea lui morală, precum şi supra-naturală, iar aceste idei au variat considerabil[88]. Asupra anumitor puncte de bază, însă, scriitori creştini au fost de acord. Pe de o parte, scopul fiecărui creştin şi al Creştinătăţii în general era de a recupera imaginea originară a omului aşa cum fusese aceasta înainte de cădere – creat după asemănarea lui Dumnezeu, „puţin mai prejos decât îngerii". Pe de altă parte, fiecare credincios era potenţial ales, datorită Întrupării Fiului lui Dumnezeu, să participe la natura divină a lui Christos şi, prin urmare, să restabilească în sine însuşi integritatea originară a naturii umane, anume acea asemănare cu Dumnezeu conferită primului om în ziua creării sale. Cu alte cuvinte, imaginea paradisiacului Adam era contopită în cea a lui Christos, noul Adam: iar asemănarea originară cu Dumnezeu a lui Adam în paradis era, cu sprijinul graţiei divine, recuperată prin intermediul lui Christos. Această nouă imagine a omului era considerată (de exemplu, de sfântul Augustin) superioară celei a lui Adam de dinainte de cădere[89]. Nu era nevoie de separarea a ceea ce fusese contopit sau de scoaterea ideii unei restituţii a imaginii originare a lui Adam din edificiul general al doctrinelor creştine.

A rămas în sarcina lui Dante să re-„umanizeze" recuperarea naturii originare a lui Adam şi să elibereze din nou „omul" din ansamblul creştin de gândire[90]. Căci, drept consecinţă a filozofiei sale a dualităţilor sau a concepţiei sale asupra perfecţiunii atât în paradisul terestru, cât şi în cel celest, era probabil inevitabil ca teologia

87. Pentru această problemă, vezi M. Landgraf, „Die Sterblichkeit Christi nach der Lehre der Frühscholastik", *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXXIII (1951), 257-312.

88. Acesta este subiectul cărţii în curs de apariţie a lui Gerhart B. Ladner, *Reform: The Influence of an Early Christian Idea on Mediaeval and Renaissance Civilization*, citată de el în studiul preliminar, „Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance", *MIÖG*, LX (1952), 32-59.

89. Vezi Ladner, *op.cit.*, 41 *sqq.*, şi „St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God", *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Communications; Paris, 1954), 867-878. Vezi şi Walter Dürig, *Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie* (München, 1952).

90. Într-o locaţie foarte proeminentă – în prologul la *Liber augustalis* –, imaginea lui Adam a fost folosită mai înainte de Frederic al II-lea. Vezi, în general, Burdach, *Rienzo*, 297 *sqq.*, 313 *sqq.*, pentru misticismul legat de Adam; de asemenea, Georg Jellinek, *Adam in der Staatslehre* (Heidelberg, 1893), în special pentru teoriile absolutismului.

adamică să fie „secularizată" şi să se construiască o doctrină a unei regenerări pur *umane* care să nu fie aidoma cu doctrina regenerării creştine – deşi una nu era neapărat contradictorie cu cealaltă.

Primele două părţi ale *Divinei Comedii*, Infernul şi Purgatoriul, au în mod clar funcţia de a demonstra cum era condus Dante – adică omul în general sau omenirea personificată de poet – de către filozofie şi înţelepciunea seculară de la o stare păcătoasă înapoi la *natura sincera e buona* a primului om dinainte de cădere[91]. Desigur, nimeni în afară de Biserică nu era competent să-l pregătească pe om pentru viitoarea sa nemurire, întrucât, ca remediu pentru prima greşeală şi pentru pierderea nemuririi corporale ce a decurs din aceasta, Biserica administra sacramentul renaşterii spirituale, botezul. Este evident că, într-un fel sau altul, unele dintre efectele sacramentului botezului aveau să fie incluse în concepţia lui Dante despre paradisul terestru unde omul trebuia să-şi recupereze nu beatitudinea eternă, ci pe cea temporală, demnitatea sa umană originară şi eliberarea interioară de culpabilitate. Această stare de perfecţiune temporală, totuşi, trebuia atinsă nu prin intermediul unui sacrament şi al unui act supra-natural, ci prin propriile puteri ale omului, prin raţiunea sa naturală şi cu ajutorul virtuţilor intelectuale. Nu avem, desigur, motive să presupunem că Dante a deviat, în ceea ce priveşte efectele botezului, în vreun fel de la tradiţia comună. Dar, întrucât, în viziunea sa, ideea unei întoarceri la inocentul Adam într-un Eden terestru nu era deloc de competenţa Bisericii sau a sacramentului ecleziastic sau chiar a economiei mântuirii, regenerarea omului, aşa cum era văzută de către Dante, trebuia să aibă loc în mod necesar para-ecleziastic, deşi adesea imitând procedurile Bisericii. Prin urmare, drept consecinţă a despărţirii lui *humanitas* de *Christianitas*, a *virtutes intellectuales* de *virtutes infusae*, a paradisului terestru de cel celest, Dante trebuia să-l despartă şi pe Adam de Christos şi să facă întoarcerea omului la imaginea sa originară, pe pământ, independentă de perfecţiunea transcendentală a omului în Christos, prin intermediul graţiei. Cu alte cuvinte, Dante trebuia să cureţe omul de *peccatum originale* într-o manieră non-sacramentală[92].

Potrivit lui Dante, era în puterea omului să recupereze puritatea primului om, să reintre în Grădina Edenului şi, în final, să se întoarcă la Pomul Cunoaşterii şi să anuleze efectele fructelor sale care preschimbaseră stăpânirea lui Adam în servitute. În *Comedie*, pelerinajul prin Purgatoriu semnifica, în primul rând, purificarea omului într-un sens filozofic, şi nu teologico-sacramental, iar rezultatul acestui pelerinaj şi al acestei purificări constituia o paralelă cu efectele sacramentului botezului: întocmai cum neofitul, după noviciatul său, ieşea din apa botezului ca o persoană renăscută şi eliberată de păcatul originar, tot astfel Dante urma să iasă în final din Purgatoriu ca o fiinţă nouă, asemănătoare lui Adam, „liber, drept şi tare"[93]. Desigur, a avut loc o renaştere şi pentru Dante; dar această renaştere a fost morală şi etică, nu sacramentală.

91. *Par.*, VII, 35 *sq.*

92. Vezi, în acest context, diatriba lui Guido Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, 137 *sq.*, împotriva *Monarchia*, II, 13, unde Dante încearcă să stabilească o legătură între judecata lui Pilat şi pedeapsa pentru păcat a lui Adam.

93. *Purg.*, XXVII, 140.

Puterea purificatoare şi regeneratoare a filozofiei morale şi a virtuţii civice era tema pe care Dante a abordat-o în primul cânt al Purgatoriului. Paznicul străjuind intrarea în Ante-Purgatoriu era un bătrân solitar, Cato Uticensis, eroul-filozof care îşi sacrificase viaţa, chiar dacă în mod sinucigaş, pentru libertatea politică, care, în acest caz, era aproape aidoma cu libertatea intelectuală[94]. El era, pentru Dante, personificarea celor patru virtuţi cardinale: din trăsăturile lui Cato iradiau „din patru stele sfinte-a lor lucoare", un grup de patru stele, „cel nevăzut decât de-ntâia ginte"[95]. Ceea ce Dante avea în minte era, probabil, Crucea Sudului, aparţinând presupusei „lumi făr' de fiinţe [...] dincolo de soare", emisfera sudică[96]. De pe culmea muntelui Edenului, cele patru stele fuseseră vizibile pentru Adam şi Eva, dar, după căderea cuplului, ele dispăruseră din faţa privirii omului. Dante, prin urmare, a pretins că era primul om în viaţă care vedea din nou crucea celor patru *virtutes intellectuales*, principiile călăuzitoare ale catehumenului intelectual pe drumul către perfecţiunea şi beatitudinea seculară. Sub acest semn sau sub îndrumarea „celor patru zâne" care erau imperial „patru-n purpură-mbrăcate"[97] şi a căror lumină era reflectată de Cato, începea noviciatul secular al lui Dante. Precum în Infern, călăuza sa era Vergiliu, poetul Imperiului Roman, care, la cererea unui alt păgân, Cato, a curăţat chipul prietenului său de fumul şi pucioasa Iadului şi l-a încins pe Dante cu un brâu de papură, singura plantă care încă mai creştea în valurile mării agitate – aici un simbol al umilinţei[98].

În Biserica medievală, cele două rituri de purificare, botezul şi reconcilierea penitenţilor, aveau, în fazele lor pregătitoare, multe trăsături în comun. În timpul celor şapte săptămâni de la începutul postului mare până la Paşti, exerciţii penitenţiale, combinate cu un amplu ceremonial ecleziastic, îl pregăteau pe păcătos pentru reconciliere în ziua de Joi a Săptămânii Mari şi, în cursul aceleiaşi perioade, catehumenul era pregătit prin aşa-numitele „cercetări" – acţiuni liturgice şi exorcisme, combinate cu instrucţiuni – pentru botezul său în ziua de Sâmbătă a Săptămânii Mari[99]. Nici penitentul, nici catehumenul nu erau admişi la Liturghia Credincioşilor,

94. Pentru problema lui Cato în general, vezi literatura citată în ediţia critică a lui Dante, *Convivio*, de G. Busnelli şi G. Vandelli (Florenţa, 1937), II, 55, n. 4, în special Francesco d'Ovidio, *Il Purgatorio e il suo preludio* (Milano, 1906), 33-147.
95. *Purg.* I, 23 *sq.*, 37 *sq.*
96. *Cf. Inf.*, XXVI, 117.
97. *Purg.*, XXIX, 130 *sq.* („quattro [...] in porpora vestite"), şi XXXI, 104 („alla danza delle quattro belle").
98. Vezi Ferdinand Koenen, „Anklänge an das Busswesen der alten Kirche in Dantes Purgatorio", *Deutsches Dante-Jahrbuch*, VII (1923), 93, pentru interpretarea propusă de Sfânta Elizabeta pentru papură.
99. Koenen, „Busswesen", 91-105, a adunat pasajele relevante. Pentru *scrutinia* în general vezi Eisenhofer, *Liturgik*, II, 250 *sqq.*, iar pentru mai multe detalii, A. Dondeyne, „La discipline des scrutins dans l'église latine avant Charlemagne", *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXVIII (1932), 5-33, 751-787, precum şi M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge* (Leuven, 1948), II, 382 *sqq.* Un ritual foarte elaborat a fost observat în nordul Italiei chiar şi în secolele al XI-lea şi al XII-lea; vezi Dom C. Lambot, *Recueil d'Ordines du XI^e siècle provenant de la Haute-Italie* (Henry Bradshaw Society, LXVII; Londra, 1928), xii *sqq.*, 7 *sqq.*

şi ambii primeau în acea perioadă instrucţiuni orale pentru a-i călăuzi, pas cu pas, către iluminarea şi purificarea lor finală. În Purgatoriul lui Dante, atât ritualul penitenţial, cât şi cel al botezului îşi aveau locul lor. Ele sunt interconectate şi o interpretare în sens fie penitenţial, fie al botezului ar fi admisibilă în mai multe situaţii. Nu ar trebui uitat, totuşi, că Dante nu era doar un păcătos care trebuia să se reconcilieze cu Biserica; el era, mai presus de toate, un om tinzând atât către perfecţiunea umană, independent de Biserică, cât şi către perfecţiunea supra-umană, în cadrul Bisericii.

Conform riturilor Bisericii medievale timpurii, care au supravieţuit în nordul Italiei cu siguranţă până în secolul al XI-lea şi poate (dacă putem avea încredere în Durand) până în cel de-al XIII-lea, intrarea în noviciat era urmată de şapte „cercetări" care aveau scopul să-l testeze pe catehumen şi să-l pregătească în etape[100]. Cercetările erau distribuite în perioada de şapte săptămâni a Postului, iar ultima cercetare coincidea, aproape, cu botezul[101]. Se poate spune că cercetările lui Dante pentru pregătirea botezului său intelectual au început atunci când a intrat în Purgatoriu, gata să purceadă – după sfatul lui Cato – la ascensiunea pe Muntele Purgatoriului, în al cărui vârf se afla paradisul terestru[102].

Dante a fost adus la poarta Purgatoriului printr-un vis. El a visat că vulturul lui Jupiter l-a smuls ca pe un alt Ganimede până în sfera aprinsă a cerurilor, unde atât vulturul, cât şi poetul au părut cuprinşi de flăcări – un vis de purificare prin puterea imperială (adică moral-filozofică), care, aici, era comparată şi cu înţelesul obişnuit al vulturului ca simbol al regenerării prin botez[103]. Când s-a trezit, Dante se afla la poarta Purgatoriului, unde un înger, înveşmântat în hainele cenuşii ale penitenţilor, era aşezat pe o treaptă de diamant, cu picioarele odihnindu-se pe porfirul imperial din care era făcută treapta de mai jos, interpretată de obicei ca Treapta Dragostei. Asemenea penitentului, dar şi asemenea catehumenului care cere primul său exorcism şi prin aceasta admiterea la o nouă purificare, instrucţiune şi primire finală în sânul Bisericii, Dante se prosternează în faţa îngerului penitenţei, lovindu-se în piept şi implorând să fie primit în Purgatoriu. Îngerul, cedând, deschise poarta cu cheile de argint şi de aur ale cercetării şi iertării şi îi îngădui lui Dante să intre, nu înainte totuşi de a fi scrijelit cu vârful sabiei sale pe fruntea poetului de şapte ori litera *P*[104]. Cele şapte P-uri însemnau cele şapte păcate – vicii morale, nu păcate spirituale – de care Dante avea să fie eliberat, unul câte unul, în timp ce urca şi se plimba pe terasele Muntelui Purgatoriului. Ele pot fi comparate, totuşi, şi cu cele şapte cercetări[105] pe care

100. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, I, c. 1, art. 11, §4, îl citează pe Durand, afirmând că în Italia şi în alte câteva biserici ceremoniile cercetărilor erau îndeplinite chiar şi în secolul al XIII-lea. Vezi nota precedentă.

101. Eisenhofer, *Liturgik*, II, 254. Ultima cercetare avea loc Sâmbăta, în Săptămâna Mare.

102. *Purg.* I, 107 *sq.*

103. *Purg.*, IX, 19 *sqq.* Pentru vultur ca simbol al regenerării şi resurecţiei, vezi *Physiologus latinus*, c. VIII, ed. F.J. Carmody (Paris, 1939), 19.

104. *Purg.*, IX, 112 *sqq.*

105. Vezi F.X. Kraus, *Dante* (Berlin, 1897), 424; de asemenea, ediţia Temple Classics pentru *Purgatorio*, 115.

catehumenul trebuia să le treacă înainte ca, prin botez, să fie eliberat de păcatul ultim şi impersonal, *peccatum originale*. Ultimul *P* a fost smuls de pe fruntea lui Dante de către un înger ce stătea în afara zidului de flăcări care, de la căderea omului, înconjura Grădina Edenului şi care acum era unicul lucru ce îl separa pe Dante de beatitudinea paradisului terestru[106]. Prin urmare, ultima „cercetare" preceda în mod direct traversarea de către Dante a flăcărilor celeste a căror căldură însemna arsură şi lustraţie, dar nu moarte ; ca om curăţat şi botezat prin foc, poetul a intrat, în fine, în Grădina Edenului, unde Adam fusese oprit de un heruvim cu o sabie de foc[107].

Până în acest punct, Vergiliu îi servise lui Dante drept călăuză ; dincolo de paradisul terestru, el nu mai avea competenţă, după cum însuşi declarase. Moartea, pedeapsa pentru greşeala omului, nu putea fi învinsă decât de Christos ; moartea şi învierea lui restabiliseră nemurirea omului în viaţa eternă. *Natura sincera e buona* a omului, totuşi, era restabilită doar de înţelepciunea umană şi de virtuţile intelectuale, iar această natură originară a omului era demnă de a fi imortalizată : nu mai putea să cadă dacă era direcţionată de propriul arbitru („şi-ar fi greşeal-a nu ţi-l asculta")[108], şi, precum un *habitus*, adevărata natură a omului devenise imuabilă. Prin urmare, consecinţele păcatului originar, în măsura în care acesta a însemnat pierderea demnităţii umane a lui *Adam subtilis*, pierderea judecăţii sale naturale şi a libertăţii sale interioare şi exterioare au fost anulate atunci când Dante a trecut prin flăcări ; blestemul omenirii a fost învins, fără intervenţia Bisericii şi a sacramentelor sale, doar prin forţele intelectului şi ale raţiunii supreme, forţe simbolizate de păgânul Vergiliu, care, în privinţa individului Dante, a preluat locul şi funcţiile încredinţate împăratului cu privire la întreaga specie umană, *humana civilitas*. Dar în timp ce paradisului terestru în care a intrat Dante îi lipsea multitudinea de locuitori la care visase autorul *Monarhiei*, întrucât imperiul şi papalitatea fuseseră neglijente faţă de îndatoririle lor[109], individul Dante a atins perfecţiunea umană şi propria sa actualizare prin intermediul lui Vergiliu, care, în final, avea să-l părăsească pe elevul său, acum o adevărată imagine a lui Adam înainte de cădere.

Unul dintre scopurile pe care Providenţa le-a pus înaintea omului a fost astfel atins. În ultimele strofe ale *Divinei Comedii*, Dante va dezvălui modul în care omul putea atinge cel de-al doilea scop şi recunoaşte unitatea sa cu Christos : viziunea trăsăturilor chipului Omului, un palid reflex *della nostra effige*, al cărui contur este puţin vizibil doar în cel de-al doilea cerc al Luminii Divine, care, de asemenea, îi va permite lui Dante să înţeleagă misterul Întrupării[110]. Dar perfecţiunea omului în Dumnezeul trinitar şi în paradisul etern era precedată de perfecţiunea sa în paradisul terestru, perfecţiunea în Adam. Conform riturilor Bisericii, întoarcerea la nevinovatul

106. *Purg.*, XXVII, 7 *sqq.*, îngerul trebuie să fi şters cu aripa sa ultimul P înainte de a-i saluta pe poeţi ca „suflete sfinte" şi de a cânta *Beati mundo corde*.
107. *Ibid.*, 21 („qui può esser tormento, ma non morte").
108. *Ibid.*, 140 *sq.*
109. Aceasta ar putea fi dedusă din *Purg.*, XXXIII, 100 *sqq.* Vezi nota preliminară la acest cânt de P.H. Wicksteed, în ediţia Temple Classics la *Purgatorio*.
110. *Par.*, XXXIII, 130 *sqq.*

Adam în starea de inocenţă era înfăptuită prin botez. Şi, încă de la începuturile Bisericii, ungerea botezului era dezvăluită în sensul pe care i l-a dat Petru atunci când s-a adresat convertiţilor (1 Petru 2, 9): „Iar voi sunteţi seminţie aleasă, preoţie împărătească". Botezul constituia, din punct de vedere spiritual, o conferire a demnităţilor regale şi sacerdotale celor nou-botezaţi.

> Cu toţii suntem miruiţi pentru a pătrunde în regalitatea şi sacerdoţiul lui Dumnezeu prin graţie (Ambrozie)[111].

> Li se arată celor botezaţi, prin infuziunea crismei, că lor le-au fost conferite de Dumnezeu demnităţile regală şi sacerdotală (Maximus din Torino)[112].

> Fie ca acela botezat să înţeleagă că poartă diadema regelui şi demnitatea preoţiei (perioada carolingiană)[113].

Ar fi uşor să adunăm aici numeroase citate similare din lucrările teologilor şi liturgologilor medievali[114]. Şi poate ar trebui, de asemenea, să ne aducem aminte că în riturile tuturor Bisericilor Orientale exista (sau poate încă există) obiceiul de a-l încorona pe noul botezat cu coroana botezului, o ceremonie urmată, în mod logic, de aclamaţii comparabile cu cele care aveau loc la încoronările regale şi la hirotonisirile preoţeşti[115]. Deşi ceremonia încoronărilor de botez nu s-a dezvoltat în Occident, ea

---

111. Ambrozie, *De mysteriis*, VI, 30, *PL*, XVI, 415 B: „omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium ungimur gratia speciali". Pentru ce urmează, vezi Thomas Michels, „Die Akklamation in der Taufliturgie", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1928), 76-85.
112. Maximus din Torino, *De baptismo*, III, *PL*, LVII, 777: „[...] per quod ostenditur baptizatis regalem et sacerdotalem conferri a Domino dignitatem".
113. Pseudo-Amalar din Trier, *Epistola ad Karolum* (unul dintre numeroasele răspunsuri la întrebările lui Carol cel Mare privind botezul), ed. J.M. Hanssens, „Deux documents carolingiens sur le baptême", *Ephemerides Liturgicae*, XLI (1927), 80, 7 *sqq.*: „Tunc sacro crismate caput perungitur et mistico tegitur velamine ut intelligat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare". Textul a fost tipărit în repetate rânduri; vezi, *e.g.*, *PL*, XCVIII, 939 C; *MGH*, *Epp.*, IV, 536, 44, şi *Epp.*, V, 274, 24; Morin, în *Rev. bénéd.*, XIII (1896), 291; Burn, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXV(1904), 153. Pentru autenticul Amalar, vezi *PL*, XCIX, 898 D: „ut intelligat baptizatus regale et sacerdotale ministerium accepisse, qui illius corpori adunatus est, qui Rex summus et Sacerdos est verus".
114. Vezi Michels, „Akklamation" (*supra*, n. 111), 79, n. 9, pentru alte locuri. Pentru secolele mai târzii, ar putea fi adăugat, *e.g.*, Ernaud de Bonneval, *Liber de cardinalibus operibus Christi*, c. VIII („De unctione chrismatis"), *PL*, CLXXXIX, 1654 A: „[...] in quo mistum oleo balsamum regiae et sacerdotalis gloriae exprimit unitatem, quibus dignitatibus initiandis divinitus est unctio instituta". Toma din Aquino, *De regimine principum*, I, 14, ed. Joseph Mathis (Torino şi Roma, 1948), 18: „[...] omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius, reges et sacerdotes dicuntur". Jean de Paris, *De potestate*, 18, ed. Leclercq, 228, 27. Vezi şi L. Cerfaux, „Regale Sacerdotium", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVIII (1939), 5.
115. Michels, „Akklamation", 77 *sqq.* În ritualul copt, citat de Michels, aclamaţia la încoronare citează Ps. 8, 5: „Gloria et honore coronasti eum".

nu era totuşi complet necunoscută: Durand menţionează pentru provincia Narbonne obiceiul de a pune un ornament roşu *in modum coronae* pe boneta robei de botez albe, care nu era prea diferit de acea *coiffe* roşie, boneta de pânză pentru protecţia sfântului mir, cu care era acoperit capul botezatului *quasi quadam mitra*[116]. În orice caz, era un loc comun în Evul Mediu şi după aceea[117] faptul că botezul conferea botezatului demnităţile regală şi sacerdotală pentru a arăta că devenise – spunea Isidor din Sevilla – un membru al corpului lui Christos, Regele şi Marele Preot[118].

Faţă de contextul acestor fapte simple pare straniu că încoronarea lui Dante de către Vergiliu a fost subiectul atâtor speculaţii. Este adevărat, desigur, că împăratul, pe lângă coroana sa, purta şi o mitră[119] şi că papa, pe lângă mitra sa, purta o coroană-tiară, iar Vergiliu l-ar fi putut încorona pe Dante fie ca împărat sau ca papă, fie ca ambii. În contextul celui de-al XXVII-lea Cânt al Purgatoriului, însă, înţelesul principal este evident: în momentul în care Dante reintră în paradisul terestru ca un alt Adam „încoronat cu glorie şi onoare", el primeşte „coroana şi mitra" de la Vergiliu. Cu alte cuvinte, demnităţile regală şi sacerdotală i-au fost conferite lui Dante la fel ca oricărui nou-botezat care, prin intermediul botezului, renăştea în starea originară a lui Adam şi, prin aceasta, obţinea o nemurire potenţială şi o co-guvernare eternă împreună cu Christos în împărăţia cerurilor[120]. Încoronarea lui Dante „cu mitra şi coroana", desigur, nu era sacramentală; era *naturā, non gratiā*, un „botez prin transfer" intelectual şi moral, pregătit încă de când Dante devenise un „catehumen", văzând din nou cele Patru Stele şi prosternându-se – „smerit şi-n faţă şi-n genunchi" – înaintea păgânului sinucigaş, Cato[121]. Cu alte cuvinte, Dante şi-a înfăptuit „botezul" în *humanitas* într-o manieră para-sacramentală şi para-ecleziastică, cu Cato în calitate de naş şi cu profetul Vergiliu ca Botezător – un Botezător, totuşi, care, de data aceasta, i-a deschis omului nu cerurile, ci paradisul Omului.

---

116. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, I, C. 1, art. 15, §7 (Rouen, 1700), I, 141 şi (Bassano, 1788), I, 54: „Coronae neophytorum". El îl citează pe Durand, *Rationale*, VI, c. 82 (*cf.* Michels, 85, n. 23), afirmând că „hanc fuisse adhuc suo tempore ecclesiae Narbonensis consuetudinem, ut in candidae vestis baptizatorum superiori parte rubea vitta in modum coronae assueretur". Vezi şi *ibid.*, §6, unde Anonimul din Tours (*Chronicon S. Martini Turonensis auctore anonymo*) descrie scufia de botez: „Induitur deinde chrismali Neophytus, scilicet alba veste, quae instar cappae lineae caputium habet, quo caput *quasi quadam mitra* operitur et filo rubeo supersuitur".

117. În *Assertio Septem Sacramentorum or Defence of the Seven Sacraments*, ed. Louis O'Donovan, cu prefaţă de Cardinalul James Gibbons (New York, 1908), 422 *sq.*, Henric al VIII-lea a adus argumente împotriva lui Luther şi a arătat, citând din 1 Petru 2, 9, că, dacă toţi creştinii sunt preoţi, după cum afirma Luther, atunci, „într-un cuvânt, toţi creştinii sunt Regi în acelaşi fel în care sunt şi Preoţi". Profesorul George H. Williams mi-a atras cu amabilitate atenţia asupra acestui pasaj.

118. Isidor, *De officiis ecclesiasticis*, II, 26, *PL*, LXXXIII, 824 A: „Omnis ecclesia unctione chrismatis consecratur pro eo quod membrum est aeterni regis et sacerdotis. Ergo quia genus sacerdotale et regale sumus, ideo post lavacrum ungimur [...]". *Cf.* Michels, „Akklamation", 80, n. 9. Vezi *supra*, n. 114.

119. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (Stuttgart, 1954), I, 68 *sqq.*, şi 88, n. 2.

120. *Cf.* Toma din Aquino, *Summa theol.*, III, q. 69, a. 7; vezi şi a. 5 şi a. 6.

121. *Purg.* I, 50.

Dacă Învestitura lui Dante cu coroană şi mitră pare să nu mai necesite o altă explicaţie, rămân alte probleme care au nevoie de unele comentarii. Riturile de botez ale Bisericii păreau că acordă demnităţile regală şi sacerdotală întrucât nou-botezatul devenea „membru al lui Christos, Regele şi Preotul etern". Prin botezul intelectual înfăptuit de Vergiliu, totuşi, Dante a devenit un membru nu al lui *corpus mysticum Christi quod est ecclesia*, ci al lui *corpus mysticum Adae quod est humanitas*. Dante a fost botezat întru asemănarea cu Adam, modelul pur uman al perfecţiunii şi actualizării omului. Dar modelul divin al perfecţiunii omului, Christos, nu era nici el absent; el a fost, în chip foarte semnificativ, integrat în paradisul terestru atunci când Beatrice, cu primele cuvinte pe care i le-a adresat lui Dante după somnul său din Eden, a invocat – făcând-o, în acelaşi timp, transcendentă – imaginea Întrupatului în capacitatea lui uman-politică de cetăţean roman.

— „Puţin vei sta-n pădure-aici, şi, scos,
în veci tu cetăţean vei fi cu mine,
în Roma-n care e roman Cristos"[122].

Înlocuirea Ierusalimului transcendental cu o Romă transcendentalizată; transfigurarea capacităţii pur umane a lui Christos de cetăţean roman şi, prin aceasta, de membru al corpului lui Adam; promisiunea, pentru Dante, a viitoarei sale co-cetăţenii cu Christos în calitate de compatriot roman după ce a fost încoronat de romanul Vergiliu drept cetăţean şi conducător cu Adam; situarea profeţiei Beatricei pe scena paradisului terestru – atât de numeroase şi atât de interconectate sunt intra-legăturile şi inter-legăturile, încât nu am avea nici o şansă să analizăm pe larg ceea ce geniul poetic a fost capabil să exprime printr-o singură imagine. Şi totuşi, imagistica lui Dante nu este nici pe departe epuizată.

Desigur, Adam, care, în paradis, era singurul om şi deci identic cu omenirea, era, în acel moment particular, actualizarea completă a tuturor potenţelor intelectuale ale omului sau ale *humanitas*. Încoronat cu glorie şi onoare, el era stăpânul suveran nu doar al creaţiei în general, peste care a fost pus, ci şi al omenirii pe care o reprezenta el însuşi. El era atât individ, cât şi specie în acelaşi timp; aşadar, era, destul de logic, „asemănător unui înger" şi, prin urmare (după cum am putea spune), singura corporaţie individuală autentică din această lume. Dante, însă, era încoronat conducător cu Adam. Încoronarea lui „de botez" constituia, din punct de vedere metaforic, învestitura cu *Adam subtilis*, cu acea *humanitas* supra-individuală a cărei actualitate era, precum Adam, el însuşi; sau (după cum am putea spune) el era învestit cu trupul corporativ şi politic al omului. El avea, prin urmare, dreptul să primească însemnele statutului său universal şi suveran, coroana şi mitra, care îi conferea nu atât demnitatea de împărat şi papă (instituite drept remediu după căderea omului, ele deveniseră superflue în starea de inocenţă), cât acea aproape concretizată „Demnitate de Om" care „nu moare niciodată", al cărei deţinător muritor era Dante

122. *Purg.* XXXII, 100 *sqq.*

şi care, în secolele de mai târziu, avea să-i fascineze pe învăţaţii Renaşterii – de exemplu, Gianozzo Manetti şi Pico[123]. Într-adevăr, „Omul" apărea ca o Demnitate suverană şi ca o Funcţie universală al cărei deţinător era, probabil, „cel mai bun om" – standardul tuturor celorlalţi şi Ideea acestora, *oricine ar fi el*. Iar această Demnitate de Om includea jurisdicţia supremă asupra omului *qua* om muritor, indiferent de poziţie şi rang, în timp ce el, „care era în cel mai înalt grad Unul printre cei asemeni lui", acţiona ca instrument al acestei Demnităţi – *homo instrumentum humanitatis*.

E drept, aceste teorii juridice cu siguranţă nu i-au trecut prin minte lui Dante. Dar esenţa doctrinei celor Două Corpuri, a celor „Două Corpuri ale Omului", era, la fel de cert, prezentă în mintea sa. „Liber, drept şi cu judecată", Dante a devenit o imagine a lui *Adam subtilis* în paradis, suprem peste omenire, iar acest lucru însemna, în cazul particular al lui Adam, suprem peste sine însuşi. Atunci când Vergiliu l-a învestit pe Dante cu însemnele coroanei şi mitrei, ceremonia a avut sensul încoronării lui *Adam subtilis* în Dante peste *Adam mortalis* în acelaşi Dante. Lapidar, după cum ar fi procedat un roman, Vergiliu a exprimat această idee în şase cuvinte atotcuprinzătoare, atunci când, părăsindu-şi discipolul, şi-a încheiat discursul cu următoarele cuvinte:

TE SOPRA TE *corono e mitrio*.

Dante încununat şi înmitruit[124] peste Dante însuşi: nu este nevoie să subliniem că acest vers este plin de implicaţii şi aluzii şi că deplinătatea sa, radiind în atâtea direcţii, este tot atât de inepuizabilă precum aceea a oricărei opere de artă încărcată de viaţă. Imaginea este una reflectată: obiectul şi subiectul coincid şi sunt întorşi spre ei înşişi şi unul spre celălalt. În această privinţă exista, cel puţin la nivel uman, o anumită similitudine cu viziunea, de asemenea reflectată, la nivel divin, chiar la finalul *Comediei*, atunci când Dante evocă cercul de lumină al celei De-a Doua Persoane – „păru-n coloarea proprie ce-avea/ că-n ea al nostru chip îl zugrăveşte" – coincidenţa lui Dumnezeu, a Fiului Omului şi a Omului, în general, cu privitorul în starea de perfecţiune, fiecare întors asupra sa şi asupra celorlalţi.

Intenţia era aici doar de a atrage atenţia asupra unui aspect: conceptul de regalitate al lui Dante centrat pe Adam sau pe om, reflectarea „omului" şi a „Omului", a lui *homo* şi a *humanitas*, a lui *Adam mortalis* şi *Adam subtilis* şi, prin transfer, a trupului natural al omului şi a trupului corporativ al Omului. Poate vom

123. Gianozzo Manetti (1396-1459) a scris un tratat *De dignitate et excellentia hominis*, dedicat lui Alfonso de Aragon, care nu este uşor accesibil; pentru unele extrase, vezi, totuşi, *Prosatori Latini del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin (Milano şi Napoli, f.a.), 421-487. Pentru Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, vezi ediţia lui Eugenio Garin (Florenţa, 1942).

124. Potrivit Eccl. 45, 15, Aaron primeşte de la Moise o coroană de aur deasupra unei mitre *signo sanctitatis et gloria honoris*, un pasaj citat uneori în legătură cu versul lui Dante; vezi, *e.g.*, Koenen, „Busswesen" (*supra*, n. 98), 100, n. 34. Deşi acest loc şi alte pasaje din Vechiul Testament au avut cu siguranţă o influenţă asupra evoluţiei pălăriei papale (vezi Schramm, *Herrschaftszeichen*, I, 57 *sq.*), aceasta nu are vreo relevanţă cu privire la încoronarea lui Dante.

descoperi că este mai uşor acum, sau poate mai dificil, să înţelegem definiţiile ulterioare ale juriştilor englezi, care opinau că „Trupului natural [al regelui] îi este unit Corpul său politic, care include Domeniul şi Demnitatea sa regală" sau „Corpul politic, anexat Corpului său natural, îndepărtează Slăbiciunea Corpului natural". Acum ştim că discuţia aparent stranie a acestor jurişti înseamnă pur şi simplu că, din punct de vedere filozofic, regele în calitate de Rege sau de Coroană constituie o deplină actualizare – în mod perpetuu şi în orice moment –, în timp ce corpul natural individual este doar potenţialitate. Aici, prin urmare, găsim şi explicaţia filozofică pentru alte trăsături ale regelui în calitate de Rege: că nu moare niciodată; că este liber de slăbiciunea copilăriei şi a defectelor bătrâneţii; că nu poate păcătui sau greşi. Căci el este o actualizare perpetuă a tuturor potenţelor regale şi, prin urmare, deţine *character angelicus* pe care teoreticienii politici au încercat să-l înţeleagă, uneori, în termenii Dumnezeului cu dublă natură, uneori în sensul Justiţiei şi Legii, iar alteori pe baza Poporului şi Comunităţii Politice. I-a rămas, totuşi, poetului să vizualizeze tensiunea celor „Două Corpuri" în omul însuşi, să facă din *humanitas* (conform dreptului roman, mediul imitaţiei divine[125]) suverana lui *homo* şi să găsească pentru toate aceste complicate interconexiuni formula cea mai complexă, mai concisă şi mai simplă, fiindcă era cea mai umană: „Te încoronez şi îţi pun mitra cu mitra şi coroana ta".

125. *Cf. C.* 5, 16, 27, 1: „[...] cum nihil aliud tam peculiare est imperiali maiestati quam humanitas, per quam solam dei servatur imitatio". De fapt, *humanitas nostra* (*vestra*) a slujit, precum *maiestas*, *aeternitas* şi alte noţiuni similare, şi ca titlu imperial; vezi, *e.g.*, *Nov.* 23, 4, sau *C.* 11, 56, 1; de asemenea, *Thesaurus linguae latinae*, *s.v.* *„humanitas"*. Mai uimitor este, în acest context, contemporanul lui Dante, Andreas de Isernia (m. 1316). A scris o glosă amplă la *Authentica „Habita"* a lui Barbarossa (publicată la Roncaglia, în 1158; *cf. MGH*, *Const.*, I, 249, nr. 176), aşa-numitul *Privilegium Scholasticum* acordând protecţie studenţilor şi studiilor, care a fost încorporată în dreptul roman (*C.* 4, 13, 5 post) şi care nu ar fi putut să nu-l atragă pe Dante. În această glosă (n. 4), Andreas de Isernia (*In usus feudorum*, fol. 318) scrie „QUILIBET autem EST REX SUI IPSIUS, dicit Augustinus super illud Psalmum «Terribili apud omnes Reges terrae» [Ps. 75, 12]. Multum debent reges, virtuose et in virtuosis actibus sequi Deum, maxime in humanitate, per quam Dei servatur imitatio [*C.* 5, 16, 27, 1]". Nu are rost să tragem concluzii pripite, dar pasajul este suficient de important pentru a atrage atenţia. Vezi, pentru istoria Legii lui Barbarossa, Walter Ullmann, „The Medieval Interpretation of Frederick I's Authentic «Habita»", *L'Europa e il Diritto Romano: Studi in memoria di Paolo Koschaker* (Milano, 1954), I, 99-136.

Capitolul IX

Epilog

„Toate preceptele privitoare la regi sunt cuprinse în aceste două aduceri-aminte: *Memento quod es homo* şi *Memento quod es Deus* sau *vice Dei*." Dintre aceste două motto-uri, scrie Francis Bacon în eseul său *Despre imperiu*, primul pune frâu puterii, iar cel de-al doilea, voinţei principilor care, în alte privinţe, păreau „precum corpurile cereşti, care provoacă vremuri bune sau rele, având parte de multă veneraţie, dar nu de odihnă"[1].

Prima „aducere-aminte" a lui Bacon nu trebuie confundată cu faimosul motto camaldolian *Memento mori*, care, în special în conexiune cu simbolul său artistic, craniul, exercita o atracţie unică asupra sentimentului religios în Evul Mediu târziu. *Memento quod es homo* nu este de origine monastică, provenind din Antichitatea clasică; iar Francis Bacon nu putea ignora contextul ei roman. Atunci când, în ziua triumfului, *imperator*-ul roman victorios apărea în carul său tras de patru cai albi din Campus Martius până la Capitol – un zeu viu, înveşmântat în toga purpurie a lui Jupiter Capitolinus, având în mână sceptrul în formă de vultur al zeului şi faţa vopsită în roşu cu cinabru –, sclavul care îl însoţea în car şi îi ţinea cununa aurie deasupra capului îi şoptea: „Priveşte în urma ta. Adu-ţi aminte că eşti om"[2].

Aceasta, se pare, era scena la care primul motto al lui Bacon făcea aluzie. Cealaltă aducere-aminte se poate referi la Psalmul 81, 6, „Dumnezei sunteţi", un verset pe gustul scriitorilor politici în epoca absolutistă şi cu siguranţă pe gustul lui Iacob I, care l-a citat şi a elaborat o interpretare detaliată a acestuia[3]. Combinaţia dialectică

1. Bacon, *Essays*, ed. Spedding (Boston, 1860), XII, 146. Pentru regele care nu are parte de odihnă (*rex exsomnis*) vezi *supra*, cap. IV, nn. 131, 146, 167. Pasajul este citat de Per Palme, *Triumph of Peace: A Study of the Whitehall Banqueting House* (Stockholm, 1956), 173, o carte asupra căreia mi-a atras atenţia profesorul Erwin Panofsky.
2. *Cf*. W. Ehlers, „Triumphus", *RE*, VII A: 1, 507; Tertullian, *Apologeticus*, xxxiii, 4. Faptul că împăraţii romani puteau fi foarte conştienţi de „umanitatea" lor este demonstrat, ca să nu mai vorbim despre Marcus Aurelius, de Tiberius; vezi, pentru scrisoarea lui către comunitatea din Gytheion, lângă Sparta, E. Kornemann, *Neue Dokumente zum lakonischen Kaiserkult* (Breslau, 1926), 7, rândul 20. Mulţumirile mele se adresează aici, precum şi în paginile următoare, profesorului Andreas Alföldi, pentru interesul pe care l-a manifestat faţă de acest scurt epilog.
3. Vezi „Speech of 1609" al lui Iacob I, ed. McIlwain, *The Political Works of James I* (Cambridge, Mass., 1918), 307 *sqq.*; de asemenea, Kantorowicz, „Mysteries of State", 68, n. 9, şi (pentru

a lui Bacon cu aceste două motto-uri este abilă, dar nu foarte surprinzătoare. Alţii, în epocă, exprimaseră idei similare[4], iar antiteza însăşi nu implică nimic mai mult decât o altă varietate a unei teme la care Bacon se întorcea destul de frecvent: regele ca fiinţă muritoare şi totuşi nemuritor în ceea ce priveşte Demnitatea şi Corpul său politic. Însă aluzia lui Bacon la vechiul obicei roman de a şopti un *Memento* la urechea generalului triumfător în clipa în care acesta era un *deus praesens* ar putea fi pentru noi o „aducere-aminte" că o ultimă întrebare ar trebui dezbătută aici, o întrebare care s-a întrezărit nu o dată în paginile anterioare: au conceptul juridic medieval-târziu şi figura de stil constituţională a celor Două Corpuri ale Regelui, în vreo privinţă, antecedente sau paralele clasice? Există vreo paternitate clasic păgână a acestei metafore? Sau, mai succint şi mai direct spus, conceptul celor Două Corpuri ale Regelui este de origine păgână sau creştină?

Răspunsul este că, într-adevăr, există anumite trăsături care sugerează că acest concept dihotomic al cârmuirii ar putea avea rădăcini în Antichitatea clasică[5]. Doctrina capacităţilor – adică distincţia clară dintre un om şi funcţia sa (sau funcţiile sale) – cu siguranţă nu scăpase imaginaţiei gânditorilor clasici. Nu trebuie să căutăm cazuri extreme, precum cele din monarhiile Orientului Mijlociu antic[6]. Va fi suficient aici să ne aducem aminte de Alexandru cel Mare care, potrivit lui Plutarh, făcea

---

Bossuet) „Deus per naturam", 274, n. 72. De asemenea, Ussher (*infra*, n. 15), 269 şi *passim*, se referă la Psalm; la fel fac De La Guesle (*infra*, n. 13), 42, şi nenumăraţi alţi autori.

4. *Cf*. Palme, *Triumph of Peace*, 174, citând din Ben Jonson, *A Panegyrie on the Happie Entrance of James, our Soveraigne, to his First High Session of Parliament [...] 1603*, în *Poems*, ed. B.H. Newdigate (Oxford, 1936), 275 *sqq.*, în special 277:

> Ea [Temis] îi zice întâi că Regii
> Sunt pe Pământ aici cei mai văzuţi:
> Că ei, pe tron, de Ceruri sunt lăsaţi
> Să cârmuiască precum în cer, făr' de nimic al lor,
> Căci oameni sunt, deci oameni.

5. Analiza în detaliu a paralelelor clasice depăşeşte obiectivul acestui studiu şi competenţele autorului. Dar scurtele mele note ar putea fi un stimul pentru alţii să se oprească asupra acestei probleme cu mai mult succes.

6. În Egipt, reprezentarea lui *Ka* ar duce *ipso facto* la duplicare; vezi, *e.g.*, pentru Ramses al II-lea inaugurându-şi propriul sanctuar şi venerându-şi propria imagine, A.D. Nock, *„Σύνναος Θεός"*, *Harvard Studies in Classical Philology*, XLI (1930), 14, n. 1; de asemenea, Kantorowicz, „Quinity", 81 *sq.*, nn. 48 *sqq.* Mai interesant este obiceiul egiptean, urmat rar, de a pune în mormânt două statui ale oficialului mort: una, împodobită cu perucă şi acoperământ pentru organele genitale, în calitatea sa de funcţionar regal; cealaltă, chel, cu un veşmânt lung, ca „omul" care era mortul; *cf.* Jean Capart, „Some Remarks on the Sheikh El-Beled", *Journal of Egyptian Archaeology*, VI (1920), 225-233; de asemenea, A. Wiedemann, „Ägyptische Religion", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXI (1922), 457, care atrage atenţia şi asupra ocazionalei înmormântări duble a regilor egipteni. Un *funus duplex* roman ar trebui admis în anumite cazuri, cu siguranţă în cele ale lui Pertinax şi Septimius Severus, deşi nu era un obicei atât de general cum a încercat cu ingeniozitate să dovedească Bickermann, „Die römische Kaiserapotheose", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIX (1929), 1-34; *cf.* Ernst Hohl, „Die angebliche «Doppelbestattung» des Antoninus Pius", *Klio*, XXXI (1938), 169-185. Pentru duplicări pe sigiliile ahemenide (Rege şi

deosebirea între un prieten al lui Alexandru (*φιλαλέξανδρος*) şi un prieten al regelui (*φιλοβασιλεύς*)[7]. Nu este imposibil ca această remarcă să fi fost chiar inspirată, în ultimă instanţă, de Aristotel, care, în *Politica*, făcea o distincţie clară între prieteni ai principelui şi prieteni ai principatului[8]. Mai mult, ne-am putea aminti ce spusese Seneca despre cârmaciul unei corăbii.

> *Duas personas habet gubernator* – Două persoane sunt îmbinate în cârmaci: pe una el o împarte cu toţi ceilalţi pasageri, căci şi el este pasager; cealaltă este a lui, căci el este cârmaciul. O furtună îi face rău ca pasager, dar nu îi face rău ca pilot[9].

Aici, în orice caz, principiul „îngemănării" este expus pe larg şi este destul de probabil ca unul din juriştii medievali, care îl citau cu plăcere pe Seneca pentru scopurile lor, să fi folosit acest pasaj pentru o concluzie *de similibus ad similia*[10].

Idei înrudite referitoare la regalitate au fost avansate, în mod independent, de aşa-numiţii scriitori neo-pitagoreici ai tratatelor „Despre Regalitate", ale căror opere ne-au fost transmise fragmentar de Stobaeus. Într-un fragment purtând numele lui Ecphantus, autorul explică faptul că regele în tabernacului său terestru (adică, în carne) este precum restul omenirii; în calitate de rege, însă, el este o copie a „Artizanului suprem care, atunci când l-a modelat pe rege, s-a folosit pe el însuşi drept arhetip"[11]. După ce a fost editat şi tradus în latină în prima jumătate a secolului al XVI-lea, Stobaeus a avut o anumită influenţă asupra teoriilor politice ale absolutismului[12]. Spre sfârşitul secolului, Jacques de la Guesle, *Procurer général* al Coroanei, a inclus în solemnele sale discursuri în faţa Parlamentului francez pasaje întinse din Ecphantus, inclusiv pasajul citat aici[13]. Acesta din urmă a fost, de asemenea, folosit,

---

Ahuramazda) vezi, *e.g.*, H.P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World* (Oslo, 1953), 93, fig. 65b.

7. Plutarh, *Alexander*, c. 47.
8. Aristotel, *Politica*, III, 16, 13, 1287 b; *cf.* W.L. Newman, *The Politics* (Oxford, 1887), III, 301 *sq.* *Supra*, cap. VII, n. 180.
9. Seneca, *Epistolae*, LXXXV, 35. Distincţia dintre om şi profesia sa (în exercitarea căreia omul „joacă un anumit rol") a fost construită cu atenţie de medicul Scribonius Largus (primul secol d.Chr.); *cf.* Ludwig Edelstein, „The Professional Ethics of the Greek Physician", *Bulletin of the History of Medicine*, XXX (1956), 412 *sqq.*
10. Locul, de fapt, a fost citat în 1625 de Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, II, c. IV, §12 (Amsterdam, 1720), 234; *cf.* Vassalli, „Fisco", 205; *supra*, cap. V, n. 230.
11. Goodenough, „The Political Philosophy of Hellenistic Kingship", *Yale Classical Studies*, I (1928), 76; Delatte, *Traités de la Royauté*, 26, 2 *sqq.* şi 47; de asemenea, 177 *sqq.*, pentru un fragment similar de Eurysus. Un alt fragment apropiat, atribuit în mod greşit lui Filon, derivă din Agapetus, care, la rândul său, fusese influenţat de tratatele neo-pitagoreice; *cf.* Ševčenko (*infra*, n. 14), 145 *sqq.*, care a infirmat mitul că autorul ar fi Filon.
12. Ediţia princeps a lui Stobaeus a fost publicată la Veneţia, în 1535, iar prima traducere latină, de C. Gesner, la Zürich, în 1543; *cf.* Delatte, *op.cit.*, 7 şi 21.
13. Jacques de La Guesle, *Les Remonstrances* (Paris, 1611), 42 (Mustrarea din 21 iulie 1588): „La Iustice est la fin de la loy, la loy l'oeuvre du Roy, le Roy l'ouvrage et le chef-d'oeuvre du grand Dieu (*cf.* Plutarh, *Ad principem ineruditum*, c. 3, 780 E). Et combien qu'il ne soit point dissemblable en apparence des autres hommes, comme estant faict et crée de mesme

deşi sub masca unui citat din Agapetus[14], de arhiepiscopul James Ussher într-un tratat despre *Puterea transmisă de Dumnezeu Principelui*, pe care iniţial intenţionase să i-l dedice lui Carol I[15]. Într-un alt tratat pitagoreic, transmis tot de Stobaeus şi citat de absolutişti, autorul, Diotogenes, declara că regele, „care posedă o cârmuire absolută şi este el însuşi Legea animată, a fost preschimbat într-o zeitate printre oameni"[16]. Metamorfoza regelui nu era străină nici gândirii politice medievale, chiar dacă această doctrină nu a fost inspirată de teoreticienii pitagoreici, ci de Vechiul Testament. S-ar putea, totuşi, crede că influenţa lui Diotogenes – sau a lui Sthenidas din Locri[17], alt autor al aceleiaşi şcoli – se întrevede în cuvintele Anonimului Normand, care spunea:

> Trebuie să recunoaştem [în rege] o persoană îngemănată, una descinzând din natură, cealaltă din graţie [...]; una prin care el a fost, prin natură, ca ceilalţi oameni; alta prin care el i-a depăşit pe toţi ceilalţi, prin eminenţa divinizării [sale] şi prin puterea sacramentului [consacrării][18].

E drept, Anonimul Normand a pretins că regele său a fost metamorfozat prin puterea Graţiei, care „sărea" în el în momentul consacrării; în timp ce pitagoreicii pretindeau că metamorfoza era rezultatul unei *mimesis* a regelui, imitarea divinităţii. Graţia şi *mimesis*, totuşi, nu se exclud reciproc, întrucât Graţia (cel puţin în acest

---

matiere, si est-ce qu'il est fait et fabriqué de ce tres-grand et tres-parfaict artisan, lequel en soy, et sur soy en a pris le modelle". Câteva rânduri după aceasta, el se referă la *un certain Pythagoricien*. Discursul său din 1595 începe, de fapt, cu cuvintele lui Ecphantus; *cf.* pasajul citat de Church, *Constitutional Thought*, 266, n. 54.

14. Agapetus Diaconus, *Capita admonitoria*, c. 21, *PGr*, LXXXVI: 1, 1171 A. Acest capitol, deşi parafrazat, este luat din Ecphantus; Agapetus dezvăluie, de asemenea, în alte pasaje influenţa filozofilor politici pitagoreici. Începând tocmai din secolul al XII-lea, Agapetus (şi, prin intermediul lui, Ecphantus) a exercitat o anumită influenţă şi asupra teoriei politice ruseşti, cum a demonstrat, în mod convingător, Ihor Ševčenko, „A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology", *Harvard Slavic Studies*, II (1954), 141-179. Prima traducere latină a lui Agapetus pare să fie cea din 1509 (*PGr*, LXXXVI: 1, 1155 *sqq.*); o traducere franceză din greacă a fost publicată de Jean Picot în 1563, iar regele Ludovic al XIII-lea a adăugat o traducere din latină în franceză (1613). Două traduceri engleze au fost publicate în secolul al XVI-lea, prima de Thomas Paynell (cca 1530), a doua de James Whit (Londra, 1564), a cărui lucrare a fost dedicată Mariei Stuart. (Am folosit microfilmele ambelor tratate de la Biblioteca Firestone, la Princeton.)

15. Vezi James Ussher, *The Whole Works* (Dublin, 1864), XI, 281. Îi sunt recunoscător doamnei Margaret Bentley Ševčenko pentru că mi-a atras atenţia asupra numeroaselor citări ale lui Ussher din tratatele neo-pitagoreice.

16. Goodenough, „Hellenistic Kingship", 68; Delatte, *Traités de la Royauté*, 39, 10 *sqq.*; de asemenea, p. 53. Faptul că regele poseda o guvernare pentru care nu trebuia să dea nici o socoteală (*ἀρχὰν ἔχων ἀνυπεύθυνον*; Delatte, 140 şi 248) trebuie să fi dat apă la moară absolutiştilor. Diotogenes a fost citat în mod repetat, cu nume, în tratatul lui Ussher, pp. 266, 280 *sq.*, 285.

17. Pentru Sthenidas, care argumentează că „Dumnezeu este primul rege şi conducător prin natură, iar regele doar prin devenire şi prin imitarea lui Dumnezeu" (Delatte, 45 *sq.*; *cf.* 56 şi 274 *sqq.*), vezi observaţiile mele în „Deus per naturam", 268 *sqq.*

18. *Supra*, cap. III, n. 8.

context) este puterea care îi permite omului să fie sau să acţioneze ca „imagine a lui Dumnezeu"[19].

Problema duplicării regale în Antichitate devine tot mai complexă şi mai arzătoare, de îndată ce includem anumite aspecte culturale şi înclinăm „să echivalăm" Corpul politic al regelui, într-un fel sau altul, cu divinitatea regilor elenistici şi a împăraţilor romani. Ar fi corect să se spună că, în Antichitate, super-corpul nemuritor al conducătorului coincidea cu presupusa sa natură divină? Duplicarea naturilor divină şi umană într-un singur om nu era, cu siguranţă, o idee străină gândirii clasice: Herodot elogia acele cetăţi greceşti care dedicau două culte lui Heracles, „aducând sacrificii unui Heracles ca nemuritor şi numindu-l olimpian, dar aducând ofrande şi celuilalt, ca unui erou mort"[20]. Heracles, desigur, era o figură mitică; dar nu ne lipsesc echivalentele istorice. Ce semnificaţie a avut, de exemplu, faptul că, atunci când regele Filip al II-lea al Macedoniei a luat loc în teatrul de la Aigai, erau aduse în teatru, într-o procesiune solemnă, imaginile celor Doisprezece Zei împreună cu imaginea lui Filip, adăugată acestora ca a Treisprezecea[21]? În acest caz, era regele în corpul său natural cel aşezat în loja regală (în care, apropo, corpul său natural a fost asasinat), în timp ce, în corpul său politic sau în echivalentul acestuia, el era înfăţişat pe pernele pregătite pentru zeităţi? Situaţii ciudate puteau apărea cu uşurinţă în Roma imperială. Zei care ofereau ei înşişi sacrificii nu erau ceva nemaiauzit în Antichitate[22]; dar este mai uimitor să găsim împăraţi romani într-o atitudine oarecum similară. Încă din anul 7 î.Hr., la Roma au fost dedicate altare lui *genius* al lui Augustus, iar pentru funcţiile culturale la *ara numinis Augusti* a fost instituit un foarte nobil colegiu de preoţi[23]. Prin urmare, în calitatea sa de *Pontifex Maximus*, împăratul putea oferi sacrificii, dar le şi putea primi, putea fi în acelaşi timp aducător, dar şi destinatar al ofrandelor[24]. Caligula, după cuvintele lui Suetonius, a mers atât de departe încât a dedicat un templu cu preoţi propriului *numen* şi a pus în interiorul templului statuia lui de aur, înveşmântată în fiecare zi în aceleaşi haine pe care le purta în ziua respectivă împăratul însuşi[25] – într-adevăr, o formă de duplicare perfectă,

19. Kantorowicz, „Deus per naturam", 274 *sqq.*
20. Herodotus, II, 44.
21. Diodorus, XVI, 92, 5.
22. *Cf.* Erika Simon, *Opfernde Götter* (Berlin, 1953), care a analizat cu profesionalism materialul găsit în picturile pe vaze. Vezi şi S. Eitrem, „Zur Apotheose", *Symbolae Osloenses*, XV-XVI (1936), 137, pentru diverse exemple de „auto-venerare" („kultische Ungereimtheiten").
23. Vezi D.M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial* (Paris, 1939), cap. I, II şi VII; Georg Niebling, „Laribus Augustis Magistri Primi", *Historia*, V (1956), 303-331.
24. Versiunea creştină a acestei duplicări sau interacţiuni între naturile divină şi umană şi-a găsit cea mai evidentă expresie în Imnul Heruvimic, cântat în Bisericile Răsăritene la Intrarea cea Mare: „Tu eşti cel care jertfeşte şi care este jertfit; care primeşte şi este distribuit". *Cf.* F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford, 1896), I, 318, 34; 378, 5; 431, 6. Vezi *supra*, cap. III, n. 43, şi, de asemenea, observaţiile mele „Quinity", 83 *sq.*, pentru controversa ce a rezultat, precum şi pentru reprezentările în pictură ale acestei duplicări.
25. Suetonius, *Caligula*, 22, 3: „Templum etiam numini suo proprium et sacerdotes et excogitissimas hostias instituit. In templo simulacrum stabat aureum iconicum amiciebaturque cotidie veste, quali ipse uteretur".

chiar dacă oarecum derutantă. Ceea ce implicau toate acestea era o „obiectivare" a *persona publica* a conducătorului. Acelaşi lucru este adevărat şi pentru obligaţia de a depune jurământul în tribunal pe *τύχη*, *genius*-ul împăratului (un obicei respectat începând cu Domiţian până dincolo de epoca lui Iustinian); în consecinţă, se putea întâmpla, şi aşa a şi fost, ca un supus să fie nevoit să jure pe Împărat că este loial împăratului[26].

Deşi nu există nici o îndoială că aceste trăsături se înrudeau vag cu concretizarea de mai târziu a corpului politic nemuritor al regelui, diferenţele sunt cel puţin la fel de mari ca şi similitudinile. La urma urmei, *genius*-ul sau *numen*-ul unui împărat, deşi obiect de veneraţie publică, nu era separat de individ, ci rămânea şi o componentă imanentă a fiinţei umane individuale. Ar fi fost dificil, prin urmare, să se susţină că împăratul devenea *instrumentum numenis* sau *genii* în felul în care Principele din Evul Mediu târziu devenea *instrumentum Dignitatis* şi încarnarea funcţiei sale nemuritoare. Totuşi, „încarnarea", ca şi „instrumentalitatea" se regăseau şi în cultele antice ale conducătorului.

În loc de venerarea *genius*-ului sau *numen*-ului unui împărat individual, conducătorul putea fi identificat cu o zeitate existentă şi recunoscută, pe care el o reprezenta ca un *novus Hercules* sau ca un *novus Sol*. Caligula, este adevărat, a fost ridiculizat pentru că s-a consacrat propriului său cult divin în calitate de Jupiter Latiaris – *αὐτὸς ἑαυτῷ ἱερᾶτο*, după cuvintele lui Dio Cassius[27]. Gallienus a împins identitatea sa cu zeiţa Ceres până la extreme curioase atunci când şi-a înfăţişat chipul cu barbă pe monede nu doar cu atributul zeiţei, coroana din spice de grâu, ci înconjurat şi de grăitoarea inscripţie GALLIENAE AUGUSTAE[28]. Alte trăsături trebuie luate mai în serios. Atunci când, în secolul al III-lea, Diocleţian a instituit Tetrarhia şi, prin urmare, dinastiile „Joviană" şi „Herculeeană", multiplicitatea de *genii* era dificil de descâlcit, întrucât „Genius-ul fiecărui împărat, el însuşi divin şi un obiect de veneraţie, era chiar Genius-ul lui Jupiter şi Hercules"[29]. Aceluiaşi ansamblu de idei îi aparţinea şi recunoaşterea unui zeu drept *comes Augusti*, tovarăşul perpetuu al unui împărat[30], unde *genius Augusti* şi împăratul deveneau aproape imposibil de diferenţiat, după

26. Vezi E. Seidl, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung, XVII şi XXIV [München, 1933 şi 1935]), I, 11 *sqq.*, şi II, 5 *sqq.*, pentru formule, care arată *τύχη* încă invocat în timpul lui Heraclius I; *cf.* I, 23 *sq.*, şi II, 16 *sq.* Pentru jurământul Împăratului către împărat vezi Eitrem, „Zur Apotheose" (*supra*, n. 22), 137.

27. Cassius Dio, LIX, 28, 5. Vezi pentru *novus praedication* A.D. Nock, „Notes on Ruler-Cult", *Journal of Hellenic Studies*, XLVIII (1948), 30 *sqq.*; şi, pentru Evul Mediu, observaţiile mele în *Laudes regiae*, 57, n. 148, 69, n. 15, 74, n. 31.

28. A. Alföldi, „Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldatenkaiser", *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII (1928), 174 *sqq.*, în special 188 *sqq.* (vezi *supra*, cap. III, n. 93): *cf.* 193 *sqq.*, pentru hibridul androgin (*zweigeschlechtliches Zwitterwesen*) exprimat de inscripţie. Vezi *supra*, cap. I, n. 8, pentru jurişti în legătură cu hermafroditii.

29. Harold Mattingly, în *Cambridge Ancient History* (Cambridge, 1939), XII, 330. *Cf.* C.H.V. Sutherland, „Flexibility in the «Reformed» Coinage of Diocletian", *Essays in Roman Coinage Presented to Harold Mattingly* (Oxford, 1956), 174-189.

30. A.D. Nock, „The Emperor's Divine *Comes*", *Journal of Roman Studies*, XXXVII (1947), 102-116.

cum o pot dovedi cu uşurinţă câteva monede. Postumus a emis o monedă care, prin intermediul unor busturi lipite, îmbina profilul împăratului cu cel al lui Hercules – un Hercules ale cărui trăsături erau atât de puternic asimilate cu cele ale dublurii sale uman-imperiale, încât imaginea sugera în mod absolut o „îngemănare" sau o anumită identitate între zeu şi conducător (fig. 32a)[31]. Acelaşi lucru este adevărat şi pentru busturile lipite ale lui Probus şi SOL COMES PROBI AUGUSTI, tovarăşul neînvins al împăratului, adică zeul-Soare al cărui cap cu raze verticale apare ca un miraj în spatele capului acoperit de un coif al lui Probus (fig. 32b)[32]. Ar trebui subliniat, totuşi, că nu trăsăturile împăratului erau cele idealizate pentru a se potrivi cu ale companionului său divin, ci trăsăturile zeului erau cele concepute să apară ca o asemănare sau ca un super-chip al împăratului individual. Această aserţiune este dovedită, în mod izbitor, de monedele lui Constantin cel Mare în care acelaşi SOL INVICTUS COMES şi-a schimbat trăsăturile atât de mult, încât zeul apare ca şi cum „ar fi fost creat după imaginea lui Constantin" (fig. 32d-f)[33]. Recunoaştem aici o îngemănare indicând faptul că era sugerată un fel de fiinţă dublă – o duplicare uman-divină, reprezentându-l pe Constantin şi SOL INVICTUS de dimensiuni interşanjabile şi înfăţişând corpul uman al conducătorului, care este muritor, împreună cu super-corpul său concomitent, care, zeu fiind, este nemuritor şi divin[34]. *Deus imago regis* – astfel suntem înclinaţi să gândim, preschimbând formula creştină a lui *rex imago Dei*, un concept responsabil şi în arta creştină pentru ocazionala similitudine facială dintre zeitate şi conducător, dintre Christos şi vicarul său pe pământ[35].

Mai mult, când ne aducem aminte de alte grupuri de inscripţii romane, pare că ne apropiem şi de problema instrumentalităţii. Încă din epoca Republicii târzii, *Genius populi Romani* a fost reprezentat pe monede: asemănător lui Hercules, cu sceptru şi cornul abundenţei, cu picioarele pe globul pământesc sau pe scăunelul

31. H. Mattingly şi E.A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage* (Londra, 1923-1933), V:2, pl. XIII, fig. 11, de asemenea, fig. 9-10; pentru un model uşor diferit, unde similitudinea este mai puţin grăitoare, vezi Alföldi, *op.cit.*, pl. VII, fig. 10, care subliniază (p. 192) „dass ein Doppelwesen gemeint ist"; de asemenea, Jocelyn M.C. Toynbee, *Roman Medallions* (New York, 1944), pl. XLV, fig. 8. Pentru contextul religios general al acelor „capete alăturate", vezi Hermann Usener, „Zwillingsbildung", *Kleine Schriften* (Leipzig şi Berlin, 1913), 334 *sqq.*, în special 355 *sq.*, care, din păcate, nu a discutat monedele imperiale.
32. Toynbee, *op.cit.*, pl. 11, fig. 7.
33. *Cf.* Toynbee, *op.cit.*, pl. XVII, fig. 11; J. Maurice, *Numismatique Constantinienne* (Paris, 1908-1912), II, 238 *sqq.*; E. Babelon, „Un nouveau médaillon en or de Constantin le Grand", *Mélanges Boissier* (Paris, 1903), 49 *sq.*; vezi şi Maurice, *op.cit.*, p. 236, pl. VII, fig. 14. Vezi mai departe, pentru monedele constantiniene, Alföldi, „The Helmet of Constantine with the Christian Monogram", *Journal of Roman Studies*, XXII (1932), pl. II, fig. 15-16. *Cf.* Kantorowicz, „Quinity", fig. 27-29, şi p. 82.
34. Mai puţin sugestive sunt anumite imagini monetare ale lui Carus, unde zeul şi împăratul se află faţă în faţă, dar titlul imperial de *deus et dominus*, obişnuit la acea dată (*cf.* Alföldi, „Insignien", 92 *sqq.*), înconjoară cele două capete ca o inscripţie şi spune, de fapt, acelaşi lucru ca inscripţiile *numini maiestatique* din aceeaşi perioadă (vezi *infra*, n. 38). Pentru moneda lui Carus, *cf.* Mattingly şi Sydenham, *op.cit.*, V:2, pl. VI, fig. 13.
35. Vezi *supra*, cap. III, n. 50.

divinităţii; sau doar capul acestuia, „însoţit de sceptru, cununa regală şi glob"[36]. În secolul al III-lea, găsim monede pe care împăratul însuşi era proclamat drept GENIUS POPULI ROMANI, încarnarea sau personificarea puterii etern productive a poporului roman[37]. Aici, aşadar, împăratul poate fi cu certitudine conceput ca un „instrument" a ceva ce nu era identic cu el şi nici o componentă imanentă a sinelui său – de fapt, *instrumentum Genii populi Romani* şi exponent al comunităţii politice nemuritoare, „care nu moare niciodată". Sau atunci când, în secolul al III-lea, au fost, în nenumărate rânduri, dedicate inscripţii lui *numini maiestatique*, *numen*-ului divin al împăratului şi terestrei sale *maiestas*, să ne amintim că, în ultima instanţă, *Maiestas populi Romani* era aceea a cărei încarnare era împăratul[38]. Nici nu trebuie să uităm că o formulă ca aceea a lui Seneca, „Principele este sufletul *res publica*; iar *res publica*, trupul Principelui", implică, din punct de vedere filozofic, o idee foarte asemănătoare – nu mai puţin „antică" decât cea a lui Ciprian: „Biserica este în episcop, iar episcopul în Biserică"[39].

Pentru a rezuma, nu se poate nega faptul că, în filozofia politică clasică şi în teologia politică, există trăsături care ar sugera că substanţa ideii celor Două Corpuri ale Regelui a fost anticipată în Antichitatea păgână. Mai mult, pare suficient de plauzibil ca una sau alta dintre acele teoreme antice să fi fost aplicată în Renaşterea târzie, atunci când, pe lângă sursele literare, materialul arheologic şi numismatic devenise din nou disponibil. Nu există nici o îndoială că modelul clasic a servit, ocazional, *raţionalizării* anumitor fenomene (de exemplu, expunerea efigiilor la funeraliile regale) care îşi avuseseră originea şi evoluaseră din contexte şi straturi total diferite[40]. Este, totuşi, mai mult decât îndoielnic că o însumare a tuturor trăsăturilor individuale clasice ale duplicărilor a putut sfârşi într-o teorie compactă, comparabilă cu cea a juriştilor din Evul Mediu târziu. Căci, în pofida tuturor paralelelor, similitudinilor şi „antecedentelor" din epoca clasică, există totuşi *un anumit* detaliu care exclude, de la bun început, o origine păgână a formulei tudoriene: anume, conceptul regelui având două *Corpuri*. Nu există, în aparenţă, nimic în gândirea păgână care să poată justifica această expresie şi, prin urmare, sună fals

36. *Cf.* Alföldi, „The Main Aspects of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic", *Essays* [...] *Mattingly* (*supra*, n. 29), 87, 93 *sq.*

37. Alföldi, „Zeremoniell", 91 şi fig. 3 (Gallienus); de asemenea, în *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII, pl. VII, fig. 1 şi p. 192.

38. Faptul că *maiestas* a poporului roman însuşi era o continuare a vechii *maiestas* a puterii regale este o chestiune diferită. Formula pentru dedicaţie poate fi, într-adevăr, găsită foarte des în secolul al III-lea; vezi, *e.g.*, H. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae* (Berlin, 1916), III: 2, p. 779, index, *s.v.* „N N M QE". Pentru un exemplu, vezi Dessau, nr. 499 (vol. I, p. 120): „Imperatori Caesari M. Antonio Gordiano etc. Numisius Quintianus v(ir) p(erfectissimus) ab epistulis Latinis, *devotus numini maiestatique eius*". După cum mă informează cu amabilitate profesorul Alföldi, formula însăşi, probabil din cauza frecvenţei sale, nu a constituit încă subiectul unui studiu special.

39. Seneca, *De clementia*, I, 5, 1; *supra*, cap. V, n. 65, şi cap. VIII, n. 405, de asemenea n. 408.

40. Vezi *supra*, cap. VII, nn. 372 *sq.*

când împăratul roman este uneori numit de istoricii moderni o „corporaţie individuală"[41]. Este desigur adevărat că, în filozofia greacă, *polis*-ul, cosmosul sau individul ar putea fi interpretate, fiecare, ca un corp (*σῶμα*) şi este adevărat şi că definiţia Bisericii ca un *corpus Christi* formulată de sfântul Pavel reflectă această filozofie[42]. Pe de altă parte, totuşi, acest concept paulin agresiv a înzestrat în cele din urmă „corporaţiile" din Antichitatea târzie cu un elan filozofico-teologic care, aparent, le lipsea acelor corpuri înainte ca împăratul Constantin cel Mare să se refere la Biserică ca la un *corpus* şi, prin urmare, să introducă acea noţiune filozofică şi teologică în limbajul dreptului[43]. În afară de aceasta, influenţa doctrinei lui *corpus Christi* asupra interpretării acelor *universitates* juridice şi, prin urmare, şi asupra teoriilor corporative medievale este un fapt de care trebuie să se ţină seama[44].

Ar fi posibil să se argumenteze că viziunea generală a Anonimului Normand derivă din vechea deificare a conducătorului. Totuşi, principiul juriştilor tudorieni se leagă în mod clar de limbajul paulin şi de evoluţia lui de mai târziu: schimbarea din *corpus Christi* paulin în medievalul *corpus ecclesiae mysticum*, iar de acolo în *corpus reipublicae mysticum*, echivalat cu *corpus morale et politicum* al republicii, până când a apărut formula (deşi pusă în încurcătură de noţiunea de *Dignitas*) potrivit căreia fiecare abate era un „corp mistic" sau un „corp politic" şi, în consecinţă, regele, la rândul său, era – sau avea – un corp politic care „nu murea niciodată". Prin urmare, în ciuda unor similitudini cu concepte păgâne fără legătură între ele, cele DOUĂ CORPURI ALE REGELUI reprezintă o creaţie a gândirii teologice creştine şi, prin urmare, constituie un punct de reper al teologiei politice creştine.

41. *Cf.* F. Schultz, *Classical Roman Law* (Oxford, 1950), 90 *sq.*: „Adoptând concepţia engleză a «corporaţiei individuale», am putea spune, pur şi simplu, că *princeps* este o corporaţie individuală". *Cf.* p. 89 pentru afirmaţia: „Poporul roman este o corporaţie".
42. Pentru întreaga problemă, vezi Arnold Ehrhardt, „Das Corpus Christi und die Korporationen im spät-römischen Recht", *ZfRG.*, rom.Abt., LXX (1953), 299-347, şi LXXI (1954), 25-40.
43. Ehrhardt, *op.cit.*, LXXI, 37-40; de asemenea, Roberti (vezi nota următoare), 79 *sq.*
44. *Cf.* M. Roberti, „Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica", *Studi in Onore di Enrico Besta* (Milano, 1939), IV, 37-82; Tierney, *Conciliar Theory*, 131 *sqq.*; de asemenea, Gierke, *Gen.R.*, III, 108 *sqq.*, 111 *sqq.*

Ernst Hartwig Kantorowicz (1895-1963): „cele două corpuri" ale istoricului

Unele biografii se împletesc atât de strâns cu operele, încât orice distincţie între ele devine, de la un punct înainte, imposibilă. Comună câtorva istorici de marcă ai secolului trecut, această particularitate nu a trecut neobservată. Mai rar însă a fost notat un alt fenomen, specific, de asemenea, unor biografii intelectuale: unele cărţi se transformă, retrospectiv, în tipare ale vieţii celor care le-au dat naştere, ca şi cum scrierea lor ar fi fost, într-un fel, predestinată pentru a le da un sens ordonator. *Cele două corpuri ale regelui* pare a fi un text de acest tip: simbolul său gemelar – *corpul natural* şi *corpul metaforic* – descrie foarte bine, prin schema unei „reîntrupări" succesive, cele două mari etape (germană şi americană) ale vieţii autorului, precum şi posteritatea sa, pe care ne-o putem imagina, în registrul transcendenţei, aidoma „corpului" metaforic.

***

Ernst Hartwig Kantorowicz s-a născut la 5 mai 1895 la Posen (astăzi Poznan), într-o familie bogată de evrei sefarzi, angajată de mai multe generaţii în comerţul cu băuturi spirtoase[1]. Fiul lui Joseph şi al Clarei Kantorowicz (născută Hepner), viitorul istoric era cel mai mic

1. Pentru datele biografice şi, în general, pentru mai multe informaţii referitoare la viaţa şi opera lui Ernst Hartwig Kantorowicz, vezi arhiva istoricului, donată Institutului „Leo Baeck" din New York, astăzi aproape complet digitalizată. Ea poate fi consultată la adresa: https://archive.org/details/ernstkantorowicz („Ernst Kantorowicz Collection, 1908-1982"), The Leo Baeck Institute Archives, New York, care se deschide cu inventarul tuturor dosarelor. Toate adresele online subsecvente fac trimitere la documentele din această arhivă şi colecţie. Alte informaţii referitoare la Kantorowicz se găsesc la R.E. Giesey, *Ekaica: Varia on Ernst H. Kantorowicz* (http://www.regiesey.com/Ekaica/ekaica-home.htm, consultat: 12.09.2013), site-ul pe care Ralph E. Giesey (1923-2011), fostul student şi, apoi, colaboratorul apropiat şi prieten al istoricului, l-a dedicat maestrului său. Pentru alte detalii despre biografia istoricului german, vezi şi Ernst Hartwig Kantorowicz, *Curriculum vitae*, 29th July 1938, Box 1, Folder 2 (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n63/mode/1up, consultat: 10.09.2013); o altă variantă, nedatată, cu diferenţe minime, a autobiografiei lui Kantorowicz se găseşte în aceeaşi Box 1, Folder 2 (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n67/mode/1up, consultat: 10.09.2013); de asemenea, Jon Vanden Heuvel, *The Early Life and Work of Ernst Kantorowicz*, M.A. Thesis, Columbia University, 1969, pp. 6-10 (http://www.regiesey.com/Ekaica/ekaica-unpub-about-vanden-heuvel-index.htm, consultat: 10.09.2013); vezi şi Alain Boureau, *Histoires d'un historien, Kantorowicz* (postfaţă la [Ernst H.] Kantorowicz,

dintre cei patru copii ai cuplului (doi băieţi şi două fete), apăruţi pe lume într-un interval de numai 11 ani (1884-1895)[2]. Fondatorul afacerii familiale fusese, la finele celui de-al XVIII-lea veac, Joachim Bernhard Kantorowicz, menţionat în 1792 ca proprietar al unei distilerii, ridicată chiar în acel an în partea de oraş unde s-au stabilit, ulterior, majoritatea familiilor evreieşti şi unde avea să locuiască până la Primul Război Mondial şi familia viitorului istoric. Înrudirea dintre Joachim şi Joseph Kantorowicz nu este certă (deşi, potrivit unor opinii, primul dintre cei doi ar fi fost străbunicul istoricului[3]). Ceea ce este în schimb sigur e că, în timpul lui Hartwig Kantorowicz (1806-1871), bunicul lui Ernst, distileria întemeiată de Joachim (sau, mai curând, una nouă, fondată în 1823) a ajuns printre cele mai prospere afaceri din oraş, funcţionând fără întrerupere până în 1919, mai întâi sub conducerea lui Hartwig, apoi, după moartea acestuia, sub conducerea celor trei fii, Edmund, Max şi Joseph, ultimul fiind tatăl viitorului istoric[4].

Dar nu numai băuturile spirtoase (cărora li s-au adăugat, cu timpul, lichiorurile şi chiar sucurile de fructe) constituiau domeniul predilect al afacerilor celor ce purtau numele de Kantorowicz (nu neapărat înrudiţi cu familia istoricului). Investiţiile lor susţineau şi producţia de îngrăşăminte, sulfaţi şi salpetru a regiunii, un Nazary Kantorowicz – cetăţean de vază al oraşului – fiind menţionat în fondurile de stare civilă ale arhivelor localităţii ca proprietar şi director al unei fabrici de acest fel. Un alt Kantorowicz, Benno, pare să fi fost proprietarul unei fabrici de lenjerie, în timp ce, tot în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, alţii, din familii cu acelaşi nume, sunt amintiţi cu afaceri în domeniul tiparului, ciocolatei şi drojdiei, ca funcţionari locali, medici, librari, compozitori etc.[5]. Adam S. Labuda, care s-a ocupat de genealogia familiei Kantorowicz, mărturiseşte că nu a găsit suficiente date pentru a reconstrui relaţiile dintre diferitele familii cu acest nume. Concluzia lui însă merită reţinută: în Posen, cei din neamul Kantorowicz (atestaţi aici încă de la finele secolului al XVII-lea şi începutul celui următor) erau neobişnuit de numeroşi[6] (după unele estimări, cca 55 de familii[7]).

Œuvres. L'Empereur Frédéric II. Les Deux Corps du Roi, Paris, Gallimard, 2000, pp. 1223-1312 (care dă, greşit, ca dată de naştere 3 mai 1895; *loc.cit.*, p. 1261).

2. Primul dintre cei patru fraţi, Otto Hartwig, născut la 2 septembrie 1884, s-a stins prematur, la numai doi ani (1886). Al doilea copil, născut la 2 ianuarie 1887, a fost o fată, Sophia, căsătorită cu Arthur Salz. A emigrat în S.U.A., ca şi fratele ei mai mic, şi s-a stins din viaţă la 15 august 1969, fiind singura care i-a supravieţuit marelui istoric. Al treilea copil, tot o fată, a fost Margaretha (14 iulie 1888-1937) (pentru aceste detalii şi multe altele referitoare la părinţii şi înaintaşii lui Ernst Hartwig Kantorowicz, pe care, în mod evident, nu am avut cum să le verificăm, vezi Stanisław Nawrocki, „History of Kantorowicz family and their factory", *Chronicle of the City of Poznan*, nr. 4/1996, cu multe informaţii despre înaintaşii marelui istoric (http://maclawyer.pl/iblog/history-of-kantorowicz-family-and-their-factory.html, consultat: 2.12.2013).
3. Adam S. Labuda, *Ein Posener Itinerar zu Kantorowicz*, în Wolfgang Ernst, Cornelia Visman (Hrsg.), *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998, p. 77.
4. *Ibidem*. Pentru alte detalii referitoare la înaintaşii istoricului, pe linie maternă şi paternă, vezi „Ernst Kantorowicz Collection, 1908-1982", Box 5, Folder 4 (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel04#page/n350/mode/1up, consultat: 2.12.2013).
5. Stanisław Nawrocki, *op.cit.*, *loc.cit.*
6. Adam S. Labuda, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 77. Autorul îl caracterizează aici pe Nazary Kantorowicz drept „unul dintre cei mai importanţi Kantorowicz din Posen".
7. La această cifră mai trebuie adăugate aproximativ 40 de familii monoparentale şi persoane individuale purtând acelaşi nume, ceea ce face din stabilirea exactă a eventualelor înrudiri

La aceste date preliminare, se mai cuvine adăugat un detaliu deloc lipsit de importanţă. Aidoma tuturor (sau majorităţii) evreilor din Posen şi, în general, din Prusia, cei din familia Kantorowicz erau foarte bine integraţi în „clasa mijlocie superioară" (*höhe Mittelstand*) căreia păreau a-i aparţine prin anvergura afacerilor (Hartwig Kantorowicz fusese, de altfel, naturalizat la 8 septembrie 1834, primind toate drepturile unui cetăţean al statului prusac). Situaţia lor – dar şi a multor altor familii de aceeaşi confesiune – confirmă procesul de „îmburghezire" (*Verbürgerlichung*) – în dublul sens, social şi juridic, al termenului –, caracteristic, în Prusia secolului al XIX-lea, tuturor membrilor acestei minorităţi, ca urmare a reformelor economice şi sociale adoptate de Karl Freiherr vom Stein şi Karl August von Hardenberg în 1807-1808[8]. Până la instaurarea regimului naţional-socialist în Germania (30 ianuarie 1933), nu evreitatea i-a definit pe cei cu numele Kantorowicz şi pe mulţi alţii asemenea lor, ci, dimpotrivă, identitatea germană, pe care şi-au construit-o şi cultivat-o metodic (fapt sesizabil şi în numele de botez ale copiilor). Este, cum bine se ştie, cazul multor evrei din Europa Centrală şi de Est, până în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial, când politica antisemită a regimurilor naţionaliste ajunse la putere pretutindeni în această regiune i-a pus în situaţia de a-şi „redescoperi", în circumstanţe tragice, apartenenţa de origine.

O dovadă în plus a identităţii germane a celor din familia Kantorowicz ne este oferită şi de educaţia asigurată tânărului Ernst Hartwig (al doilea prenume fiind cel al bunicului), întru totul conformă cu excelenţa specifică bine-cunoscutului *Bildung* german, care, în cel de-al XIX-lea veac, constituia nu numai modalitatea privilegiată de ascensiune socială a „păturilor mijlocii", ci şi particularitatea definitorie a tuturor burgheziilor germane[9]. Despre studiile elementare ale viitorului istoric nu există date. Potrivit unor afirmaţii, Kantorowicz a petrecut primii nouă ani de viaţă în familie, fiind educat de o guvernantă englezoaică[10]. Ştim, în schimb, că, începând din 1904, el a urmat cursurile gimnaziului „Augusta Victoria", cel mai bun din oraş, frecventat de tinerii din elita locală, pe care l-a absolvit la 4 mai 1913, în urma unui examen de maturitate, pentru care a dat o teză intitulată, semnificativ, „Können wir als Preußen dem Ausspruch Vergils «Nulla salus bello» beistimmen?"[11]. Notele din timpul şcolii şi de la absolvire îl arată pe Ernst Hartwig Kantorowicz ca pe un elev mai curând mediocru[12], foarte departe de strălucirea arătată, mai târziu, ca istoric. Oricum, pentru cariera pe care i-o stabilise deja familia – aceea a afacerilor – instruirea dobândită la gimnaziul din Posen era mai mult decât suficientă. Ea

---

dintre aceste grupuri o operaţiune extrem de anevoioasă, dacă nu chiar imposibilă (pentru aceste detalii, vezi Stanisław Nawrocki, *op.cit.*, *loc.cit.*).

8. Mai multe detalii privitoare la procesul de „îmburghezire" a „claselor mijlocii" şi a evreilor în cartea noastră, Alexandru-Florin Platon, *Geneza burgheziei în Principatele Române (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea). Preliminariile unei istorii*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 1997, pp. 183 *sqq.*, 191 *sqq.* (ed. a II-a, 2013), cu referinţele bibliografice de acolo.
9. Vezi, în acest sens, Jürgen Kocka, *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1987; *Idem*, *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, vol. I-III, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, şi Alexandru-Florin Platon, *op.cit.*, pp. 189-192, 194-195.
10. Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1261.
11. „Putem fi de acord, ca prusaci, cu [următoarea] afirmaţie a lui Vergiliu: «Nulla salus bello»?" (*cf.* Adam S. Labuda, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 83).
12. Stanisław Nawrocki, *op.cit.*, *loc.cit.*

trebuia completată, acum, cu o pregătire de specialitate, în comerţ, finanţe şi economie, de natură să-l facă pe cel mai tânăr dintre copiii familiei să preia, la un moment dat, întreprinderea de băuturi alcoolice a tatălui. Este şi motivul pentru care, cu gândul la viitoarea carieră, Ernst Hartwig Kantorowicz s-a îndreptat spre Hamburg. Izbucnirea războiului însă l-a obligat să se reîntoarcă în oraşul natal, unde, la 2 august 1914, s-a înrolat voluntar, fiind trimis, în septembrie, împreună cu regimentul său de artilerie pe frontul din Franţa[13]. Peste numai doi ani, în august 1916, în cealaltă parte a Europei, un alt tânăr, cu trei ani mai mic decât cadetul Ernst Hartwig, va face exact acelaşi lucru, înrolându-se voluntar în armata română. Este vorba de Gheorghe I. Brătianu, viitor istoric şi medievist, ca şi congenerul său.

Rănit la Verdun, în iulie 1916, Ernst Hartwig Kantorowicz (avansat, între timp, caporal, apoi sergent şi sergent-şef şi decorat cu Crucea de Fier, clasa a II-a) a fost trimis, după refacere, în ianuarie 1917, pe frontul rus, în Ucraina[14]. O lună mai târziu, îl regăsim în Turcia, ca subofiţer de legătură în echipa condusă de cumnatul său, Arthur Salz[15], a cărei misiune era să construiască acolo o cale ferată de la Istanbul la Bagdad. Kantorowicz învaţă aici limba locului, se exersează în arta interpretariatului, asistă la începutul revoluţiei Junilor Turci (care îi va lăsa o puternică impresie[16]) şi, prin toate aceste experienţe, începe să-şi apropie cultura islamică, de care se va folosi intens în cercetările ulterioare[17].

În mai 1918, Kantorowicz este transferat din nou pe frontul francez, se pare că în urma unui mic scandal provocat de legătura (reală sau înscenată) cu amanta unui general (Liman von Sanders), care – potrivit mărturiei tardive a prietenului său Maurice Bowra[18] – s-ar fi răzbunat în felul acesta pe tânărul şi, cu siguranţă, chipeşul ofiţer. După armistiţiul din luna noiembrie a aceluiaşi an, Kantorowicz s-a întors în oraşul natal, căzut pradă tensiunilor şi conflictelor inter-etnice şi politice iscate de transferul puterii către noile autorităţi poloneze, nerecunoscute de populaţia germană a oraşului. În aceste circumstanţe, Kantorowicz – animat, putem bănui, de acelaşi patriotism pro-german care îl făcuse să se înroleze, patru ani mai devreme, în armata imperială – s-a angajat în unităţile de voluntari locali (aşa-numitele *Freikörper*) care îşi disputau cu trupele poloneze controlul oraşului[19].

După numai două luni, la începutul anului 1919, Kantorowicz lua drumul Berlinului, unde se înscrie Universitatea „Friedrich-Wilhelm", cu gândul de a urma o formaţie în

13. Ernst Hartwig Kantorowicz, *Curriculum vitae*, 29th July 1938, Box 1, Folder 2, *loc.cit.* În intervalul dintre înrolare şi plecarea pe front, Kantorowicz a primit o instrucţie sumară de artilerist, avansând rapid de la „încărcător" de tun, la ochitor şi şef de unitate (Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1248).
14. Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1248.
15. Căsătorit cu sora sa, Sophia (vezi *supra*, n. 2).
16. Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, pp. 7-8.
17. Peter Th. Walther, Wolfgang Ernst, *Ernst H. Kantorowicz. Eine archäo-biographische Skizze*, în Wolfgang Ernst, Cornelia Visman (Hrsg.), *op.cit.*, p. 208.
18. C.M. Bowra, *Memories (1898-1939)*, Londra, Widenfeld and Nicholson, 1966, p. 288 (citat de Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 9, n. 12). Peter Th. Walther şi Wolfgang Ernst, care citează aceeaşi sursă, se întreabă dacă această legătură a existat într-adevăr sau i-a fost înscenată lui Kantorowicz (*cf.* Peter Th. Walther, Wolfgang Ernst, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 208). Alain Boureau nu menţionează acest episod, dar afirmă – fără a indica sursa – că, între mai şi noiembrie 1918 (când a fost reintegrat în serviciul activ), Kantorowicz s-ar fi aflat în permisie la Berlin (*op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1248).
19. Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1248.

filozofie. Decizia de a abandona proiectul iniţial de studii şi de a se dedica umanioarelor fusese luată, după toate aparenţele, încă din toamna precedentă, ca urmare, probabil, a timpului petrecut în Turcia şi a îndemnurilor lui Arthur Salz[20]. Stingerea din viaţă a tatălui (în februarie 1919) şi preluarea afacerii familiale de către o rudă apropiată nu au făcut decât să o grăbească, dar noua opţiune nu s-a putut materializa imediat, din cauza evenimentelor dramatice din acele luni. Sosit, în ianuarie, în fosta capitală a *Reich*-ului, Kantorowicz a găsit oraşul în plin tumult revoluţionar, provocat de revolta „Spartakiştilor". Procedând ca la Posen (devenit, între timp, Poznan), proaspătul student s-a angajat din nou în unităţile de voluntari, participând la zdrobirea tentativei de puci a comuniştilor. Acelaşi lucru îl va face şi la München, unde hotărâse să se mute cu studiile. În mai 1919, pe când se afla în capitala Bavariei, Kantorowicz s-a înrolat iar în nou-înfiinţatele trupe de „Volkswehr" (sau „Bürgerwehr"), care se alăturaseră unităţilor guvernamentale trimise să răstoarne „Republica Sfaturilor", proclamată cu câteva luni mai înainte. Rănit, dar nu grav, în luptele de stradă din acele zile, tânărul voluntar s-a hotărât, după demobilizare, să schimbe din nou universitatea, mutându-se – de această dată definitiv – la Heidelberg, unde şi-a început cu adevărat studenţia[21]. Până a redeveni combatant, între ianuarie şi aprilie 1919, viitorul istoric urmase, la Universitatea „Ludwig-Maximilian" din capitala Bavariei, cursuri de economie politică (finanţe, economie mondială şi economie generală), dar şi de logică şi de istoria Germaniei în epoca modernă, complementare formaţiei principale. Ca şi la Berlin (unde fusese doar înscris, fără a frecventa, din cauza evenimentelor pe care le-am relatat), istoria continua să lipsească din programa de studii a lui Kantorowicz, ceea ce pare să confirme – dar numai până la un punct – constatarea paradoxală a lui Alain Boureau că viitorul autor al celor *Două corpuri ale regelui* a fost, în acest domeniu, un autodidact[22].

La Heidelberg, disciplina în care savantul s-a ilustrat mai târziu începe să intre, totuşi, în sfera sa de interes. Deşi a continuat să se intereseze de economie (pe care a studiat-o până la absolvirea universităţii şi susţinerea doctoratului, trecut, *magna cum laude*, în iunie 1921, tot cu o teză de istorie economică: „Das Wesen der muslimischen Handwerkbände",

20. Este, cel puţin, ceea ce sugerează Alain Boureau (*op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1255), care îi atribuie lui Salz (cu 14 ani mai vârstnic decât Kantorowicz) o influenţă destul de mare asupra opţiunilor intelectuale iniţiale ale cumnatului său (nu însă şi a celor politice, întrucât Salz, spre deosebire de Kantorowicz, simpatiza cu „stânga" politică, chiar cu cea radicală, cum o arată relaţiile sale apropiate cu Eugene Leviné, ultimul preşedinte al Republicii müncheneze a Sfaturilor; pe larg despre aceste lucruri, *ibidem*, pp. 1255-1254).

21. Pentru aceste episoade din viaţa istoricului, trimitem încă o dată la biografia realizată de Jon Vanden Heuvel (*op.cit.*, *loc.cit.*, pp. 9-10) şi la *Curriculum vitae*, 29th July 1938, Box 1, Folder 2, *loc.cit.* (vezi *supra*, nn. 1 şi 13), unde Kantorowicz afirmă că, înainte de Heidelberg, studiase (nu spune însă cât timp) la Berlin şi München. De altfel, scurta autobiografie din 1938 este singurul loc în care Kantorowicz aminteşte el însuşi, lapidar, de cele două episoade din 1919, ca voluntar în „miliţiile populare", reconstituite de biografii săi (şi, în primul rând, de Eckhart Grünewald, autorul celei mai complete descrieri a vieţii istoricului până în 1938) din surse independente (vezi Eckhart Grünewald, *Ernst Kantorowicz und Stefan George. Beiträge zur Biographie des Historikers bis zum Jahre 1938 und zu seinem Jugendwerk «Kaiser Friedrich der Zweite»*, Wiesbaden, 1982, care, din păcate, ne-a rămas inaccesibilă). În alte versiuni ale autobiografiei sale, care se regăsesc în „Ernst Kantorowicz Collection, 1908-1982", aceste momente din viaţa sa sunt omise.

22. *Op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1238.

niciodată publicată), Kantorowicz a urmat şi cursul de istorie al lui Alfred von Domaszewski (1856-1927), un specialist recunoscut în Antichitatea clasică, sub conducerea căruia a elaborat o lucrare de seminar despre atributele divine ale lui Alexandru cel Mare, care anticipa – cum bine s-a remarcat[23] – tematicile care îi vor aduce celebritatea.

Nu numai Alfred von Domaszewski a fost însă profesorul frecventat de Kantorowicz la Heidelberg. Sociologul şi economistul Alfred Weber (1868-1958), Eberhard Gothein (1853-1923), specialist în istorie economică şi istoria culturii, medievistul Karl Hampe (1869-1936) s-au numărat, de asemenea, printre cei audiaţi de viitorul savant, într-o universitate care nu ducea lipsă, în acei ani, de celebrităţi precum germanistul Friedrich Gundolf, autor al unei foarte remarcate teze de abilitare („Shakespeare und der deutsche Geist", 1911), arheologul Ludwig Curtius, cunoscut prin cercetările sale de istoria artei greceşti şi romane sau filozoful Karl Jaspers. Oraşul de pe Neckar era, în anii de după Primul Război Mondial, un mediu intelectual aparte, a cărui efervescenţă se datora, pe lângă universitate, numeroaselor cercuri intelectuale şi artistice formate în jurul unor personalităţi culturale ale momentului. Printre cele mai active şi reputate se număra cel constituit în jurul poetului Stefan George (1868-1933). Întâlnirea cu el a fost pentru Ernst Hartwig Kantorowicz unul dintre momentele decisive ale biografiei şi carierei sale intelectuale.

În anul când Kantorowicz a devenit un afiliat al cercului (1920)[24] – unde fusese introdus, după unele supoziţii[25], fie de Gertrud Kantorowicz[26], fie de Arthur Salz, fie, cel mai probabil (după opinia noastră), de Woldemar von Uxkull-Gyllenband (1898-1939)[27], un

23. Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 17.

24. Martin A. Ruehl, „'In This Time without Emperors': The Politics of Ernst Kantorowicz's Kaiser Friedrich der Zweite Reconsidered", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 63 (2000), p. 190 (http://www.jstor.org/stable/751526, consultat: 2.04.2012).

25. Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1240.

26. Născută, ca şi Ernst Hartwig, la Posen (Poznan), la 9 octombrie 1876, Gertrud Kantorowicz a fost una dintre puţinele femei care, în anii de dinaintea Primului Război Mondial şi în interstiţiul imediat următor, au reuşit să-şi croiască, prin forţe proprii, o carieră intelectuală independentă. După studii începute la Berlin, continuate la München şi încheiate la Zürich – una dintre puţinele universităţi ale timpului unde se puteau înscrie şi femei –, Gertrud Kantorowicz s-a specializat ca istoric de artă, dar gusturile intelectuale au purtat-o şi spre poezie şi filozofie (mai ales franceză, din care l-a tradus pe Henri Bergson). Prietenă cu Georg Simmel, Gertrud Kantorowicz s-a apropiat şi de cercul lui Stefan George, în ziarul căruia, *Blättern für die Kunst*, a publicat mai multe poezii – fapt fără precedent pentru o publicaţie care, aidoma cercului, nu admitea decât afilieri masculine. Deportată în anul 1942 în lagărul de la Theresienstadt, Gertrud Kantorowicz s-a stins din viaţă tot acolo, în aprilie 1945, împărtăşind soarta tragică a mamei lui Ernst Hartwig, Clara Hepner-Kantorowicz, deportată în acelaşi lagăr (pentru datele biografice de mai sus, vezi Annette Bußmann, *Gertrud Kantorowicz*, http://www.fembio.org/biographie.php/frau/biographie/gertrud-kantorowicz/, consultat: 5.12.2013). Alain Boureau afirmă – fără să citeze sursa – că Gertrud şi Ernst Hartwig ar fi fost veri (*op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1240; la fel şi Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 127), dar nu am reuşit să verificăm acest lucru. Având în vedere numărul familiilor care purtau acest nume în Posen şi, pe de altă parte, faptul că şi alţi Kantorowicz – inclusiv tatăl Gertrudei – făceau afaceri cu băuturi alcoolice, este posibil să fie vorba doar de o coincidenţă de nume.

27. Ca şi Kantorowicz, baronul Woldemar von Uxkull-Gyllenband fusese ofiţer în armata germană, voluntar în *Freikörper*, urmase studii de istorie veche la Berlin, München şi Heidelberg, unde obţinuse doctoratul sub îndrumarea lui Alfred von Domaszewski. În 1932

aristocrat de origine baltă (mai precis, estoniană), de care Kantorowicz se legase printr-o strânsă prietenie –, grupul lui Stefan George exista de circa 20 de ani[28]. Profilul său nu este lesne de definit. Constituit, după moda timpului, ca un cerc poetic de orientare simbolistă (Stefan George fusese puternic influenţat, în tinereţe, de creaţia lui Stéphane Mallarmé, pe care îl frecventase intens în timpul studiilor sale pariziene de filozofie şi istoria artei), grupul a abandonat, după război, programul estetic iniţial, adoptând, sub influenţa carismatică a liderului şi, neîndoielnic, a contextului, o orientare din ce în ce mai naţională (fără a fi însă militantă). Stefan George şi grupul său (neavând mai mult de 20-40 de membri şi în exclusivitate masculin[29]) îşi propuneau să devină agenţii unei ample revoluţii spirituale, de natură să dea un nou impuls civilizaţiei germane, intrată, aparent, pe făgaşul unui declin iremediabil. Această percepţie, profund pesimistă, nu era, în epocă, numai a lor. Sentimentul că se sfârşise o lume, contururile alteia noi nefiind încă vizibile, era în anii imediat postbelici larg împărtăşit, mai ales într-o Germanie înfrântă, umilită şi răvăşită de grave tulburări interne. Cartea lui Oswald Spengler, apărută, nu întâmplător, în 1918, confirma acest diagnostic, raţionalizându-l prin încadrarea într-un fenomen la scară europeană. În spiritul tradiţionalului „culturalism" german, care concepea cultura ca partea activă, inovatoare a civilizaţiei, exaltând totodată „comunitatea" împotriva „societăţii" şi spiritul împotriva tehnicii[30], diagnosticul pus de ea civilizaţiei europene indica însă, indirect, şi calea de urmat pentru ieşirea din acest impas istoric. Educarea maselor în spiritul Frumosului şi întoarcerea la valorile fondatoare ale comunităţii, gândite de Stefan George şi discipolii săi ca o datorie patriotică, constituiau, în opinia lor, singurele soluţii apte să împlinească deziderатul ieşirii din criză. Naţionalismul grupului era prin urmare unul moderat şi eminamente cultural, neavând nimic în comun cu mişcările radicale de dreapta, deşi, inevitabil, era legat de ele prin proiectul renaşterii „germanităţii", îmbrăţişat în Germania Republicii de la Weimar de toate componentele „nebuloasei" naţionaliste. Acesta este probabil şi motivul pentru care grupul de la Heidelberg, în ciuda exclusivismului său, a fost străin sau, în orice caz, distant faţă de prejudecăţile rasiale şi etniciste ale timpului[31], reunind în aceeaşi confrerie evrei (e drept, perfect asimilaţi) de origine burgheză, precum Kantorowicz, Friedrich Gundolf sau Edgar Salin, membri ai marii aristocraţii balte, ca deja amintitul Woldemar von Uxkull-Gyllenband, şi persoane provenind din marea familie conservatoare a „junkerilor" prusaci, precum fraţii von Stauffenberg (Alexander, Berchtold şi Claus – ultimul având rolul pe care i-l ştim în

a devenit profesor la universitatea din Tübingen. Până la accidentul de automobil care avea să-i curme viaţa în 1939, von Uxkull-Gyllenband avusese, aşadar, un parcurs biografic şi academic foarte apropiat de al lui Kantorowicz, care obişnuia să-l descrie pe prietenul său ca un „Tischgenoss und Bettgespiel" (http://www.leo-bw.de/web/guest/detail/-/Detail/details/PERSON/kgl_biographien/111432278/biografie, consultat: 20.12.2013). După 1933, însă, opţiunile pro-naziste ale lui von Uxkull-Gyllenband l-au făcut pe Kantorowicz să se îndepărteze de prietenul său (vezi *infra*).

28. Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1239.
29. *Ibidem.*
30. *Ibidem.*
31. O opinie oarecum diferită la Martin A. Ruehl, care, pe baza unor mărturii contemporane, consideră că Stefan George nu era, totuşi, lipsit de anumite prejudecăţi antisemite, caracterizându-i pe evrei drept un „popor diferit" (*op.cit.*, *loc.cit.*, p. 194 şi n. 60), grupul său nefiind, nici el, pe de altă parte, străin de aceleaşi prejudecăţi, chiar dacă temperate şi niciodată afişate în public (*ibidem*, p. 195, n. 62).

atentatul eşuat împotriva lui Hitler, din 20 iulie 1944). Eclectismul etnic (şi religios) al adepţilor cercului se prelungea în diversitatea formaţiei lor intelectuale, atenuată, totuşi, de caracterul ei umanist (literar, filozofic şi istoric) şi de vocaţia sintezei. Istoria – căreia Kantorowicz a hotărât să i se dedice foarte curând după aderare, în 1921 sau 1922[32], în circumstanţe ce vor fi arătate imediat – nu putea, evident, lipsi din sfera de interes a grupului George. De fapt, fondatorul îi rezervase un rol important în programul său de renovare spirituală, iar îndemnul adresat adepţilor de a readuce în atenţia publică marile personalităţi culturale şi politice ale trecutului, de natură să-i inspire, ca modele (*Vorbilder*), pe contemporani trebuie interpretat în acest sens[33]. Începutul fusese, într-un fel, făcut încă din 1911, prin eseul lui Friedrich Gundolf *Dichter und Helden* („Poeţi şi eroi"), în care autorul reţinuse câteva figuri istorice de anvergură (Alexandru cel Mare, Caesar, Napoleon, Dante, Shakespeare şi Goethe), considerate, prin faptele lor politice sau culturale, ca fiind cele mai importante pentru evoluţia Europei[34]. Alţi membri ai grupului[35] se ocupaseră de Goethe, Herder şi Nietzsche, lărgind şi mai mult galeria individualităţilor celebre. Putem recunoaşte cu uşurinţă în aceste opţiuni influenţa filozofiei hegeliene a istoriei – construită pe ideea personalităţii ca „agent" al „spiritului universal" – dar, nu în mai mică măsură, şi o trăsătură culturală a epocii postbelice înseşi, definită, mai ales în Germania, prin tematizarea intensă a rolului istoric al individualităţii[36]. Neinclus iniţial în această listă, Frederic al II-lea de Hohenstaufen a ajuns să ocupe, în programul postbelic al cercului Stefan George, un loc aparte în galeria personalităţilor demne de a fi omagiate, graţie semnificaţiei istorice pe care, după unele mărturii, chiar fondatorul obişnuia să o asocieze guvernării sale: aceea de a fi întruchipat „aspiraţia mitică a întregului popor [german] de unificare a Nordului şi Sudului"[37]. Misiunea – aproape sacră – de a-i scrie, în *acest* sens, biografia i-a fost atribuită de George lui Kantorowicz.

Momentul exact când tânărul absolvent (şi doctor) al Universităţii din Heidelberg a început să scrie cartea care avea să-l facă celebru este încă un subiect de controversă. Potrivit unor opinii, Kantorowicz a redactat-o în numai trei ani (1924-1927)[38], incluzând aici şi câteva călătorii de documentare în Italia. Mai rezonabil însă este să-l credem pe autorul însuşi, care afirmă că a început să lucreze la ea imediat după trecerea doctoratului, în 1921[39]. Kantorowicz avea atunci 26 de ani şi, aşa cum îl descrie Gerhart Ladner, care l-a

32. Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 27.
33. *Ibidem*.
34. *Cf.* Carl Landauer, „Ernst Kantorowicz and the Sacralization of the Past", *Central European History*, vol. 27, nr. 1 (1994), pp. 3-4 (http://www.jstor.org/stable/4546389, consultat: 2.04.2012).
35. Max Kommerell şi Ernst Bertram (*cf.* Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1241).
36. *Ibidem*, pp. 1241-1242.
37. *Cf.* Ernst Morwitz, *Kommentar zu dem Werk Stefan Georges*, München, Düsseldorf, 1960, p. 230, citat de Martin A. Ruehl, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 190, n. 27.
38. Vezi Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 32, care îl urmează, în acest sens, pe Eckhart Grünewald. De asemenea, Ludwig Thormaehlen, *Erinnerungen an Stefan George*, Hamburg, Hauswedell, 1962, pp. 227-228 (citat de Martin A. Ruehl, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 197, n. 75).
39. „For the following six years [după doctoratul din iunie 1921 – n.n., Al.-F. P.], which I spent mostly at Heidelberg, I worked on abook [sic!] on the Swabian Emperor Frederick the Second (1194-1250), which was published first in 1927 [...]" (*Curriculum vitae*, 29th July 1938, Box 1, Folder 2, *loc.cit.*).

întâlnit ceva mai târziu la institutul care publica *Monumenta Germaniae Historica*, „aducea puţin cu un dandy prin felul în care se îmbrăca, se purta şi prin vocea afectată, aproape cântătoare, cu care vorbea. Întreaga lui înfăţişare emana un exotism fascinant [...]. Părea mai curând «latin» decât «evreu», cam ca un spaniol [...], de înălţime medie, foarte drept şi ţeapăn, cu mişcări pline de vioiciune. Era deosebit de captivant şi fermecător"[40]. Chiar dacă nu era încă un intim cunoscător al medievalităţii clasice, cum a ajuns după aceea, şi nici familiar cu personajul pe care trebuia să-l evoce, Kantorowicz nu era străin de Evul Mediu şi cu atât mai puţin de personalitatea lui Frederic al II-lea. Ralph E. Giesey, care i-a fost student şi, mai apoi, a făcut parte din micul cerc al apropiaţilor săi de la Princeton[41], afirmă că interesul autorului pentru dinastul de origine suabă fusese suscitat de preocupările din timpul studenţiei pentru Islam, a cărui influenţă asupra culturii din Sicilia medievală avusese ocazia să o studieze când redactase o lucrare de seminar[42]. Oricare ar fi adevărul, cert este că îndemnul lui Stefan George avea – putem bănui – toate motivele să-i placă lui Kantorowicz. Mai întâi prin anvergura neobişnuită a eroului său. Fiu al lui Henric al VI-lea şi descendent din Frederic I Barbarossa, rege al germanilor şi romanilor, împărat, legiuitor vizionar, „oştean al crucii", recuperator pentru Creştinătate al Locurilor Sfinte, poet cu pasiune pentru ştiinţă, Frederic al II-lea fusese, într-adevăr, o personalitate excepţională într-o epocă ce nu dusese lipsă de asemenea oameni. Pe de altă parte, el apărea (şi continuă să fie până astăzi) dificil de încadrat în vreuna din categoriile timpului său. German de origine, crescut însă în lumea meridională a Siciliei, unde, în cel de-al XIII-lea veac, coexistau (dacă nu chiar, până la un punct, se întrepătrundeau) mai multe culturi (islamică, normandă, greacă, latină), vorbitor (se spune) al mai multor limbi, tânărul împărat fusese, în chip vădit, o personalitate paradoxală chiar şi pentru epoca în care trăise. Nu întâmplător, contemporanii îl consideraseră o *stupor mundi* („uimire a lumii") – figură de stil perfect echivalentă cu ceea ce unii istorici moderni (Jacob Burkhardt) au văzut, de asemenea neobişnuit, la el: primul monarh modern pe un tron (încă) medieval. Dimensiunea cosmopolită a personajului (faţă de care Kantorowicz trebuie să se fi simţit – este iarăşi o presupunere –, foarte atras şi prin identitatea de vârstă, căci Frederic al II-lea se lansase în ambiţioasele-i proiecte imperiale la numai 26 de ani, câţi număra, în 1921, şi istoricul), avea, în plus, toate datele pentru a fi conformă nu numai cu deschiderea culturală a grupului Stefan George (neîncadrabilă într-un spaţiu geografic strict), ci şi cu vocaţia imperială a „germanităţii", la restaurarea spiritului căreia aspirau membrii cercului.

Alte opinii, mai puţin credibile, pornind de la identitatea lui Kantorowicz, citită în cheie psihanalitică, au considerat că fascinaţia istoricului pentru biografia împăratului

40. „He was a bit of a dandy in dress and appearance [...] affected in voice and with an almost singing manner of speaking. His whole appearance was exotic in a fascinanting way [...]. He looked more «Latin» than «Jewish», somewhat Spanish [...]. His figure was of middle height, very upright and stiff, and marked by liveliness of movement. He was most captivating and loveable" (*apud* Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 24, care, la rândul său, îl citează pe Echkart Grünewald, *op.cit.*, p. 88).
41. Din care făceau parte, în afară de Ralph E. Giesey, Michael Cherniavsky, Robert Benson şi Margaret Ševcenko.
42. Ralph E. Giesey, „Ernst H. Kantorowicz. Scholarly Triumphs and Academic Travails in Weimar Germany and the United States", *Leo Baeck Institute Yearbook*, 30, 1985, p. 192 şi n. 3 (unde autorul afirmă că informaţia i-ar fi fost furnizată chiar de Kantorowicz).

germano-sicilian s-a datorat şi evreităţii sale[43]. Într-adevăr, Frederic al II-lea putea fi atrăgător şi din această perspectivă : cunoscător al iudaismului religios, tolerant cu evreii, Islamul şi ortodoxia, împăratul aparţinuse, prin „hibriditatea" sa culturală, deopotrivă Apusului şi Răsăritului, Orientului şi Occidentului, într-un mod care putea intra în consonanţă cu aparenta indeterminare a lui Kantorowicz însuşi, nutrită de „mixitatea" sa etnică. În realitate, originea etnică şi confesională a istoricului nu a jucat vreun rol în pasiunea pusă de autor în restituţia sa biografică şi cu atât mai puţin în alegerea subiectului. Cum am văzut, evreitatea nu conta atunci pentru Kantorowicz ca marcă identitară (şi nu a contat nici mai târziu, în anii '30, sau în a doua sa patrie, cea americană). Istoricul se documenta şi scria despre eroul său nu ca evreu, ci ca german, dintr-o datorie profund patriotică.

Nici considerarea biografiei fredericiene ca expresie (camuflată ? ; explicită ?) a „religiozităţii secularizate" a unui evreu non-practicant nu rezistă mai bine unui examen critic[44]. Pe lângă improprietatea termenului ca atare şi inadecvarea sa la biografia lui Kantorowicz, discutabilă este aici relaţia dintre o experienţă personală şi un fenomen istoric. Carl Landauer, căruia i se datorează această (cât se poate de implauzibilă) conexiune, afirmă că pierderea de către Kantorowicz a „religiozităţii" i-ar fi nutrit interesul pentru o creaţie politică (statul lui Frederic) pe care o caracterizase ca sacralizată şi, în acelaşi timp, „declericalizată", adică eliberată de amprenta religioasă a vremii. Ultima afirmaţie este corectă, deşi natura juridică a sacralităţii statului frederician nu era complet liberă de paradigma religioasă medievală. Altfel spus, monarhia „legală" edificată de Frederic al II-lea a fost una seculară, nu însă laică. Cât despre „pierderea" religiei, pe care ar fi resimţit-o (conştient sau confuz) Kantorowicz, nu există nici o dovadă că cel pe cale să devină, prin scrierea acestei biografii, un mare istoric a pus vreodată preţ pe expresia confesională a provenienţei sale. Ca şi originea etnică, iudaismul religios şi cultural pare a-i fi fost complet străin lui Kantorowicz, fie şi în ipostaza neutră de izvor documentar. S-ar spune chiar că dimpotrivă : studiile şi cărţile sale de mai târziu sunt aproape în exclusivitate elaborate numai pe temeiul atentei examinări a surselor religioase şi juridice latine, nicidecum (sau numai ocazional) a celor aparţinând comentatorilor arabi sau iudaizanţi (cu excepţia notabilă a lui Averroes şi Avicenna). De altfel, Kantorowicz pare a fi fost complet indiferent nu numai faţă de religia sa nativă, ci faţă de orice tip de credinţă, cum par să o sugereze şi dispoziţiile sale testamentare, redactate cu doar un an (noiembrie 1962) înaintea morţii[45]. În aceste condiţii, teza „religiozităţii secularizate" a istoricului cade.

---

43. Vezi, pentru această interpretare, după părerea noastră implauzibilă, Carl Landauer, *op.cit.*, *loc.cit.*, pp. 8-11. Teza evreităţii lui Kantorowicz, dar în ipostaza „subliminală" a unui „iudaism ancestral", a fost enunţată şi de Yakov Malkiel, *On Four Modern Humanists : Hofmannstahl, Gundolf, Curtius, Kantorowicz*, Princeton University Press, 1970, pp. 199 şi 211 (citat de Martin A. Ruehl, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 231, n. 340), dar cu referire la atitudinea savantului faţă de regimul nazist.
44. Este teza aceluiaşi Carl Landauer (*op.cit.*, *loc.cit.*, p. 15).
45. Istoricul a lăsat dispoziţie ca trupul să-i fie incinerat şi să nu i se facă nici o ceremonie funerară : „It is my desire to be cremated within ten hours of my death or as soon thereafter as may be possible and lawful. I do not wish to have any kind of funeral" (vezi *Last Will [and] Testament of E.K.*, 1962, Box 1, Folder 11, p. 1, http : //www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n271/mode/1up, consultat : 8.12.2013 ; vezi şi *supra*, n. 1).

Nu trebuie să căutăm însă raţiuni atât de complicate pentru opţiunea monografică a lui Stefan George şi Ernst Hartwig Kantorowicz, când motive infinit mai plauzibile (şi mai simple) sunt evidente. Pe lângă cel menţionat deja, privitor la caracterul în sine excepţional al personajului, nu trebuie scăpată din vedere nici miza de moment, ştiinţifică şi politică, a subiectului. Guvernarea lui Frederic al II-lea de Hohenstaufen era intim legată de o dispută privitoare la principalele momente ale evoluţiei *Reich*-ului medieval, care îi implica atunci pe mai toţi istoricii germani. Împotriva opiniei apărate de Heinrich von Sybel şi Georg von Below, reprezentanţi de marcă ai istoriografiei din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, care susţineau că intervenţia primilor Hohenstaufen în Lombardia şi voinţa lor de a menţine cu orice preţ Italia în cadrul Imperiului avuseseră darul de a compromite dezvoltarea modernă a unui mare stat german central-european, gruparea istoricilor mai tineri (Albert Brackmann, Adolf Hofmeister, Robert Holtzmann) afirma, dimpotrivă, că această implicare fusese impusă de însăşi concepţia imperială medievală, în economia căreia stăpânirea peninsulei italiene era esenţială[46]. Însă ceea ce şi unii, şi ceilalţi acceptau era concluzia (împărtăşită şi de istoriografia zilelor noastre) că domnia lui Frederic al II-lea, deşi restaurase prestigiul Imperiului, purta responsabilitatea istorică a împiedicării apariţiei unui stat german unificat şi puternic în Evul Mediu, sacrificat pe altarul politicii mediteraneene şi orientale a împăratului. Pentru ambele şcoli de gândire, bilanţul guvernării fredericiene era mai curând negativ.

De bună seamă, Kantorowicz nu putea ignora această controversă, la data la care începuse să se documenteze pentru a (re)construi figura eroului său. Interesul său nu era însă de a stabili cine avea aici dreptate, ci să contureze sensul acţiunii istorice a personajului, accentuând semnificaţiile acesteia pentru contemporani. În contradicţie vădită cu toate tezele aflate în circulaţie până atunci, Kantorowicz a interpretat domnia lui Frederic al II-lea ca un moment de apogeu atât al Imperiului medieval, cât şi al vechiului *Regnum Teutonicum*, iar perspectiva în care şi-a aşezat eroul a fost aceea a „împăratului mesianic!", restaurator al anticei unităţi romane, sub egida unui monarh *quasi* divin. *Aceasta* i-a părut lui Kantorowicz a fi cea mai însemnată realizare a lui Frederic al II-lea. Pe ea a scos-o istoricul în relief în biografia dedicată fostului *puer Apuliae*, insistând totodată asupra simbolurilor complexe (materiale, mitice şi ceremoniale) ale „coregrafiei" acestei guvernări.

Terminată în 1927 şi publicată în acelaşi an la „Bondi Verlag" (editura „de casă" a grupului lui Stefan George), *Kaiser Friedrich der Zweite*[47] a avut un succes imediat şi răsunător. Cartea a fost reeditată de cinci ori într-un interval de numai câţiva ani, tirajul total urcând la 15.000 de exemplare – o cifră foarte mare pentru acea vreme[48]. În 1931, ea a apărut şi în engleză (la Constable & Co. Ltd), inaugurând o nouă colecţie („Makers of the Middle Ages"), şi, de asemenea, puţin mai târziu, în italiană. În 1938 au început negocierile şi cu *La Nouvelle Revue Française*, în vederea unei noi traduceri[49] care nu a mai apărut, probabil, din cauza izbucnirii războiului. Aparent anodin, acest ultim detaliu este semnificativ (măcar ca o ipoteză) şi dintr-un alt punct de vedere. Înfiinţată în 1908

46. Pentru această dispută, cu multe detalii, vezi Martin A. Ruehl, *op.cit.*, *loc.cit.*, pp. 210-220.
47. Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, Georg Bondi, 1927, 651 p.
48. Vezi *Curriculum vitae*, 29th July 1938, *loc.cit.* Alain Boureau dă o cifră mai mică: 10.000 de exemplare (*op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1279).
49. *Curriculum vitae*, 29th July 1938, *loc.cit.* Kantorowicz îi scrie titlul greşit: *Revue Nouvelle Française.*

de André Gide, Jacques Copeau şi Jean Schlumberger, *La Nouvelle Revue Française* era o publicaţie eminamente literară, profilată pe subiecte estetice, independentă de orice implicare politică şi partizanat intelectual. După 1940, când Parisul şi nordul Franţei au intrat în zona de ocupaţie germană, conducerea revistei a fost preluată de Pierre Drieu La Rochelle, care i-a imprimat o orientare de extremă dreaptă şi colaboraţionistă. Până atunci însă, în perioada cât redactori-şefi fuseseră Jacques Rivière (1919-1925) şi, mai ales, Jean Paulhan (1925-1940), *La Nouvelle Revue Française* fusese una dintre cele mai importante publicaţii literare din Franţa, găzduind contribuţiile elitei culturale a timpului. Editorul revistei era Gaston Gallimard, fondatorul celebrei edituri care îi poartă şi astăzi numele[50]. Faptul că o publicaţie literară părea gata să traducă şi să tipărească biografia istorică scrisă de Kantorowicz ar putea părea, desigur, un fruct al hazardului. Ne putem însă întreba dacă acest lucru nu denotă, totuşi, perceperea cărţii ca un text literar (la limită – o operă de artă), nicidecum ca un tratat istoric, elaborat după toate regulile genului. Constatarea este întărită şi de aspectul volumului: Kantorowicz îl scrisese omiţând orice referinţă documentară sau bibliografică (acestea din urmă fiind, oricum, mai rare atunci), ceea ce făcea din *Kaiser Friedrich der Zweite* un amplu eseu care ignora regulile genului istoriografic. De altfel, cum au observat toţi exegeţii[51], cartea nu viza un public academic şi nici nu fusese elaborată pentru a-i facilita autorului o carieră de istoric. Kantorowicz nu avea asemenea ambiţii. În mod paradoxal, cum scrie Alain Boureau, tocmai „respingerea ei de către critica universitară"[52] i-a schimbat autorului destinul, deschizându-i porţile acestei instituţii. Înainte însă de a vedea mai în amănunt cum s-a întâmplat acest lucru printr-o neaşteptată întorsătură a sorţii, merită să ne oprim asupra succesului neobişnuit al cărţii, cu atât mai mult cu cât el s-a răsfrânt şi asupra posterităţii autorului.

Este destul de limpede că explicaţia acestui ecou trebuie căutată în semnificaţia pe care autorul însuşi trebuie să o fi atribuit actului de a scrie un asemenea text şi, pe de altă parte, în aşteptările celor cărora le era destinată cartea. Alain Boureau – la care ne referim aici încă o dată[53] – consideră, pe bună dreptate, că biografia dedicată împăratului exprima, în forma substitutivă a unei creaţii culturale, momentul culminant al unui angajament patriotic (naţionalist?), care îl făcuse odinioară pe Kantorowicz să îmbrace uniforma militară şi să se înroleze voluntar în trupele ce zdrobiseră insurecţiile de stânga la Berlin, München şi, mai înainte, la Posen, unde apărase, de asemenea, cauza germană. Din acest punct de vedere, imaginea eroului său, aşa cum reieşea din această carte, era perfect consensuală nu doar cu filozofia care inspira – cum am văzut – grupul lui Stefan George. Ea era deosebit de elocventă pentru *toţi* contemporanii istoricului, aproape fără deosebire, care, aidoma autorului, vedeau în Frederic al II-lea un monarh a cărui operă istorică contrabalansa aspectul dezolant al prezentului prin speranţa că ea mai putea fi, cândva, reactualizată. *Kaiser Friedrich der Zweite* reprezenta aşadar un model (şi, prin aceasta, poate şi un imbold) pentru reconstituirea *Reich*-ului, faţă de care Republica de

50. Vezi http://www.britannica.com/EBchecked/topic/420933/La-Nouvelle-Revue-francaise-NRF, consultat: 20.11.2013. Mai multe numere ale publicaţiei sunt digitalizate şi pot fi consultate pe site-ul Institutului „Leo Baeck" din New York, la adresa https://archive.org/details/n10lanouveller1909pariuoft.

51. Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, pp. 41-42; Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1279.

52. Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1279.

53. *Ibidem*, p. 1237.

la Weimar, detestată deopotrivă de dreapta şi de stânga radicală, nu constituia decât un palid *interregnum*[54]. Altfel şi mai pe scurt spus, cartea a jucat rolul (involuntar, dar nicidecum singular) al unui punct de convergenţă în care aspiraţiile difuze ale epocii au dobândit, în mod neaşteptat, un *corp* şi un *chip*.

Este însă legitim să se deducă de aici că biografia lui Frederic al II-lea ar oglindi – cum s-a afirmat – ideologia fascistă a timpului sau că ar fi contribuit la preschimbarea autorului ei „într-o figură controversată" ? Martin A. Ruehl, autorul unui studiu critic foarte documentat asupra filozofiei culturale şi politice a lui Kantorowicz în perioada germană a biografiei sale, consideră că autorul şi-a privit eroul „prin lentilele ideologilor fascişti"[55], evidenţiind în biografia fredericiană mai multe (ipotetice) analogii cu expresii şi termeni proprii fascismului sau unor momente din istoria Italiei mussoliniene[56]. Extinzând sfera implicaţiilor acestei apropieri şi asupra perioadei următoare din viaţa lui Kantorowicz, Ruehl conchide că proximitatea culturală (dacă nu şi ideologică) dintre autorul lui *Kaiser Friedrich der Zweite* şi extrema dreaptă trebuie să nuanţeze „încercările de a-l portretiza [pe istoric] drept un opozant hotărât al nazismului"[57] – opinie asemănătoare cu a lui Norman F. Cantor, care, mergând însă şi mai departe, nu a ezitat să scrie că, „în afară de rasă, scrisorile de acreditare care îl recomandau pe Kantorowicz naziştilor erau impecabile"[58].

Toate aceste judecăţi (pripite şi, în fond, nedrepte) ignoră contextul cultural şi istoric al receptării cărţii sau, în cel mai bun caz, îl simplifică nepermis. Ele nu rezistă la o scrutare mai atentă. Din faptul că viziunea lui Kantorowicz asupra lui Frederic al II-lea era, în multe privinţe, consonantă cu propaganda naţional-socialistă nu se poate deduce că istoricul ar fi fost, fie şi subliminal, un simpatizant al ideologiei acestui regim[59]. Iar viul interes pe care liderii nazişti (Goebbels, Göring şi Hitler însuşi) l-ar fi manifestat pentru

54. Pentru regimul republican conceput ca un *interregnum*, vezi Martin A. Ruehl, *op.cit.*, *loc. cit.*, p. 217 şi n. 226.
55. Martin A. Ruehl, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 222.
56. Bunăoară, episodul confruntării din 1240 dintre Frederic al II-lea şi Papalitate, descris de Kantorowicz ca un „marş asupra Romei", este corelat de Ruehl cu episodul din octombrie 1922, marcat de lovitura fascistă de stat. În mod analog, descrierea făcută de Kantorowicz politicii siciliene a lui Frederic al II-lea, caracterizată de el drept o „statalizare" (*Verstaatlichung*), este pusă în relaţie cu locul exorbitant al Statului în discursurile mussoliniene. La fel, portretul lui Frederic al II-lea ca „împărat mesianic" îi pare comentatorului o expresie subliminală a „sacralizării politicului", situată în prim-planul universului simbolic fascist. Ruehl împinge însă aceste (totalmente false) analogii şi mai departe, până la expresii sau noţiuni comune, după părerea sa, vocabularului kantorowiczian şi limbajului fascist, ca, de exemplu, cuvântul „eretic" : identificarea de către Frederic al II-lea a duşmanilor statului prin acest termen (în forma sa plurală) nu ar fi, în logica acestei demonstraţii, decât ecoul unei paralele asemănătoare, detectată de Ruehl într-un articol din 1923, apărut în revista *Critica fascista*. După acelaşi procedeu, glorificarea împăratului de către Dante ca un „salvator" şi „imperator" nu ar fi decât replica idealizării lui Mussolini în unele discursuri pronunţate de emulii săi (*ibidem*, pp. 220-223). Argumentul biografic – de altfel, singurul – care sprijină toate aceste analogii îl constituie perioada petrecută de Kantorowicz în Italia în 1924 şi, poate, şi după aceea, pentru a se documenta în vederea cărţii pe care trebuia să o scrie.
57. *Ibidem*, p. 226.
58. Norman F. Cantor, *Inventing the Middle Ages. The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*, New York, Quill, William Morrow, 1991, p. 95.
59. Este, de fapt, teza apărată de Norman F. Cantor în studiul citat.

carte nu poate constitui dovada unei afinităţi cu autorul (sau a acestuia cu ei). Desigur, nici unul dintre exegeţii ocazionali ai lui Kantorowicz (pentru că despre cei care i-au studiat temeinic viaţa, precum Eckhart Grünewald, nici nu poate fi vorba într-un asemenea context) nu a mers atât de departe încât să afirme clar acest lucru. Aproape toţi însă au incriminat prudenţa istoricului în adoptarea unui ton critic faţă de regimul instaurat în 1933, reproşându-i lui Kantorowicz ambiguitatea atitudinii. Vom reveni asupra acestui aspect la momentul potrivit. Să notăm deocamdată că interesul manifestat de autor în *Kaiser Friedrich der Zweite* pentru ipostaza medievală a unui proiect naţional, apt, în aparenţă, de a fi reactualizat şi desăvârşit, în anumite condiţii, *hic et nunc*, constituia nu numai expresia unei fervori patriotice, nutrită de *Zeitgeist*-ul din Germania anilor '30-'40. El oglindea, în aceeaşi măsură, şi o concepţie despre trecut împărtăşită, cu diferenţe de nuanţă, de toţi istoricii germani ai timpului. Este un lucru ce trebuie reţinut atunci când judecăm ecoul cărţii. În spiritul istoricismului rankean, dar şi al metodologiei dezvoltate de Dilthey, Windelband şi Rickert pentru aşa-numitele *Geisteswissenschaften* sau *Kulturwissenschaften*, Kantorowicz vedea în Statul a cărui formă o evocase în biografia împăratului chintesenţa evoluţiei Europei spre modernitate şi, totodată, expresia sa cea mai împlinită. El concepea acest rezultat în aceiaşi termeni în care Ranke şi emulii săi îşi imaginaseră instituţiile sociale şi politice ale monarhiei prusace: ca un moment culminant al istoriei, a cărui realizare, înscrisă în însăşi legitatea devenirii, fusese posibilă graţie apariţiei unei personalităţi excepţionale. Ceea ce îl particulariza însă, oarecum, pe autorul biografiei lui Frederic al II-lea faţă de confraţii săi, dar fără a-l separa de aceştia, era un interes marcat (nu singular, desigur) pentru – în termenii de astăzi – contextul concret istoric al vieţii personajului; altfel spus, pentru sistemul de valori culturale şi sociale al epocii în care trăise regele Siciliei şi „împăratul Romanilor", ce nu putea fi cunoscut – potrivit aceleiaşi concepţii istoriciste – decât prin „imersiunea" cât mai profundă a cercetătorului în spiritul interstiţiului studiat, adică prin ceea ce Ranke numise „empatie" (*Einfühlung*), iar Dilthey „experienţă" (*Erlebnis*)[60]. Numai astfel, credea Kantorowicz, oamenii trecutului puteau fi înţeleşi în specificitatea lor istorică, iar faptele lor restituite în funcţie de circumstanţele care le făcuseră posibile. Or, cum putea fi făcut mai potrivit acest lucru, dacă nu prin prisma limbajului conceptual şi imaginar pe care înşişi oamenii timpului îl folosiseră pentru a da un sens propriilor fapte şi aspiraţii? Acesta – şi nu altul – este motivul pentru care autorul a examinat cu toată seriozitatea mesianismul împăratului, un procedeu prin care Kantorowicz se situa – involuntar, desigur, şi numai până la un punct – în consonanţă cu una dintre ideile majore ale programului istoriografic al lui Marc Bloch şi Lucien Febvre – înţelegerea trecutului în specificitatea sa – expus peste numai doi ani (1929) în bine-cunoscuta lor revistă, dar deja ilustrat de celebra carte a primului (*Les Rois thaumaturges*), publicată în 1924[61]. În acelaşi timp însă, autorul, prin aceeaşi metodologie,

60. Pe larg despre concepţia istoricistă, vezi, *inter alia*, Georg. G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, cu un Epilog nou, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 2005, pp. 23-41; de asemenea, Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, 2011 („Introduction: The Concept and Context of Historicism").

61. Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, A. Colin, 1924 (vezi şi ediţia în limba română, *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franţa şi în Anglia*. Prefaţă de Jacques Le Goff, trad. de Val Panaitescu, Iaşi,

lua distanţă faţă de *mainstream*-ul istoriografic (deopotrivă rankeean şi neo-kantian) al timpului, care nu dădea atenţie expresiilor culturale (sau „imaginale") ale trecutului decât pentru a le deconstrui şi pentru a pune în lumină intenţionalitatea lor ascunsă. În această divergenţă de principiu se cuvine căutat motivul respingerii fără echivoc a cărţii de către istoricii timpului, menţionată mai sus.

Reacţia a venit din partea lui Albert Brackmann, profesor la Universitatea din Berlin şi redactor-responsabil al revistei *Historische Zeitschrift*, cea mai influentă publicaţie de profil din Germania. Într-o conferinţă ţinută la 16 mai 1929 în cadrul Academiei de Ştiinţe a Prusiei şi publicată în acelaşi an[62], Brackmann ataca „perspectiva mitică" în care Kantorowicz îşi situase eroul, de fapt, însăşi presupoziţia metodologică a cărţii. Începând prin a recunoaşte, politicos, puternica impresie produsă de apariţia ei (explicată prin „abilitatea" cu care Kantorowicz îşi alesese subiectul şi prin maniera artistică a tratării personajului, nicidecum ruptă de „profesionalismul temeinic" al autorului[63]), Brackmann trecea imediat la principala obiecţie a replicii sale: „calea metodologic falsă" a modului în care Kantorowicz restituise personalitatea împăratului[64]. Pentru Brackmann, această „cale falsă" consta în lectura literală a surselor operată de Kantorowicz: autorul considerase drept „adevăr" ceea ce împăratul şi contemporanii săi afirmaseră despre acţiunile lor, când, de fapt, aceste cuvinte şi gesturi s-ar fi cuvenit interpretate ca pură propagandă în slujba unor ţeluri politice mult mai prozaice[65]. Exemplul cel mai caracteristic în acest

---

Editura Polirom, 1997). Este, desigur, o exagerare să se deducă din analogia metodologică (totuşi vagă) dintre cartea lui Bloch (teza lui de doctorat) şi monografia kantorowicziană concluzia că istoricul german a cunoscut cercetarea istoricului francez, fiind influenţat de aceasta. În realitate, impresia de consens constituie rezultatul înrâuririi pe care atât Ernst Hartwig Kantorowicz (foarte puternic), cât şi Marc Bloch (mai puţin) o primiseră din partea filozofiei valorilor a lui Wilhelm Dilthey, aplicată de autorul *Regilor taumaturgi* într-o variantă sociologică epurată de conotaţii metafizice, dezvoltată în Franţa de Maurice Halbwachs, iar de Kantorowicz, în sensul ei originar. Pentru sursele complexe ale concepţiei istorice a lui Marc Bloch, vezi, mai recent, André Burguière, *L'École des «Annales». Une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006, *passim*.

62. Albert Brackmann, „Kaiser Friedrich II in «mythischer Schau»", *Historische Zeitschrift*, vol. 40, 3, 1929, pp. 534-549 (http://www.jstor.org/stable/27606203, consultat: 18.08.2013).
63. „Kein Buch über ein Thema der mittelalterlichen Geschichte hat in der letzten Zeit einen stärkeren Eindruck gemacht als des jugendlichen Ernst Kantorowicz «Kaiser Friedrich der Zweite». Der große Erfolg des Buches liegt in der geschickten Wahl des Themas und dem künstlerischen Erfassen der geschilderten Persönlichkeit, in der Verbindung gründlicher Gelehrsamkeit mit einer fesselnden Form der Darstellung" (*ibidem*, p. 534). Critica făcută de Brackmann este menţionată şi de Heinz Dieter Kittsteiner, „Von der Macht der Bilder. Überlegungen zu Ernst Kantorowicz' Werk «Kaiser Friedrich der Zweite»", în Wolfgang Ernst, Cornelia Vismann (Hrsg.), *op.cit.*, p. 15, de David Abulafia, „Kantorowicz and Frederick II", *„History". The Journal of Historical Association*, vol. 62, nr. 205, iunie 1977, pp. 201-202, şi de Joseph Mali, „Ernst H. Kantorowicz: History as «Mythenschau»", *History of Political Thought*, vol. XVIII, nr. 4, iarna 1997, pp. 586-587. Vezi, de asemenea, şi Ralph E. Giesey, „Ernst H. Kantorowicz. Scholarly Triumphs and Academic Travails...", *loc.cit.*, p. 194.
64. „Wir glauben daß die Grundauffassung von der Persönlichkeit des Kaisers auf methodisch falschem Wege gewonnen worden ist" (Albert Brackmann, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 534).
65. „Kantorowicz kann sich also darauf berufen, daß schon die Zeitgenossen den Kaiser als überirdisches Wesen sahen. Aber es fragt sich, wie weit man die bilderreiche Sprache der Zeit ernst nehmen darf und ob es sich bei solchen Äußerungen auch des Kaisers selbst nicht

sens era, după el, încoronarea lui Frederic la Ierusalim (1228): departe de a-i fi conferit împăratului o suveranitate de tip „christic", sfidătoare pentru Papalitate, momentul marca, de fapt, mult mai modest, luarea în stăpânire a unui teritoriu limitat a cărui inserţie în cadrul Creştinătăţii rămânea, în fond, precară[66]. Concluzia lui Brackmann era fără apel: între „realitatea istorică" (*realen Wirklichkeit*) şi „comparaţia ei plastică" (*bildmäßigen Vergleich*) există întotdeauna „o diferenţă considerabilă": este diferenţa „dintre cuvânt şi faptă"[67], de care Kantorowicz nu ţinuse seama atunci când substituise criticii documentare „imaginaţia creatoare" (expresie pe care Brackmann o împrumutase de la autorul însuşi: *imagination créatrice*[68]), cu ajutorul căreia îşi scrisese cartea. Perspectiva mitică în care Kantorowicz îşi situase personajul nu era, pentru Brackmann, întâmplătoare. Ea se datora influenţei cercului lui Stefan George, care îl asumase de multă vreme pe Frederic al II-lea programului său cultural. „După ce însuşi Maestrul se dedicase iubitului său Dante, era aproape de la sine înţeles – scria recenzentul cu o ironie abia disimulată – ca unul dintre elevii săi să se decidă pentru Frederic al II-lea. La fel de subînţeles a fost şi ca Împăratul să fie privit [de autorul cărţii] dintr-o «perspectivă mitică»"[69]. Or, îşi încheia Albert Brackmann argumentaţia – iar cuvintele sale merită reproduse pentru actualitatea lor –, „istoria nu poate fi scrisă nici în calitate de elev al lui George, nici în calitate de catolic, protestant sau marxist, ci [numai] în spiritul unui om care caută adevărul (*als wahrheitssuchender Mensch*)"[70]. Convingerea lui Brackmann nu era singulară în epocă. În cuvintele care o exprimau răsuna ecoul unui punct de vedere asemănător (dacă nu chiar identic), formulat de Max Weber într-o celebră conferinţă din 1917, care distingea între „ştiinţa ca vocaţie" (*Wissenschaft als Beruf*) şi angajamentul politic, concepute nu ca incompatibile, ci ca non-interferente, întrucât aparţineau unor ordini distincte ale experienţei[71]. Fără a ignora acest aspect, celelalte recenzii au preferat să se concentreze asupra meritelor cărţii lui Kantorowicz, mai ales că autorul, pentru a demonstra că lucrarea sa, în ciuda viziunii artistice, ţinuse totuşi cont de regulile erudiţiei, publicase în 1931 un masiv

---

um Phrasen handelt, die von der augenblicklichen Lage bestimmt sind. Stellt man diese Fragen nicht, so ensteht die doppelte Gefahr: 1. Daß Worte, die, aus der Bibel genommen, von der Zeitgenossen als Vergleiche aufgefaßt wurden [...], als Bezeichnungen wirklicher Zustände oder politischer Anspuche gewertet werden; 2. Daß gelegentliche Äußerungen der Persönlichkeit selbst, die aus ganz bestimmten politischen Situationen zu erklären sind verallgemeinert und zu Charakterisierung der Persönlichkeit verwendet werden. Beiden Gefahren ist Kantorowicz nicht entgangen. Die «Dichter» der ihn in seinem Denken und Fühlen bestimmt hat, ist schließlich doch stärker gewesen als die eigene wissenschaftliche Persönlichkeit" (*ibidem*, pp. 535-536).

66. *Ibidem*, pp. 536-537.
67. „Es besteht ein ganz beträchtlicher Unterschied zwischen dem bildmäßigen Vergleich und der realen Wirklichkeit, zwischen Wort und Tat" (*ibidem*, p. 547).
68. *Ibidem*, p. 548.
69. „Nachdem der Meister selbst seine Liebe Dante zugewandt hatte, war es fast selbstverständlich, daß einer seiner Schüler sich für Friedrich II. entschied. Ebenso selbstverständlich war es, daß dieser den Kaiser in «mythischer Wesensschau» zu «schauen» bemüht war" (*ibidem*, p. 534).
70. „[...] man Geschichte weder als George-Schüler noch als Katholik oder als Protestant oder als Marxist schreiben kann, sondern nur als wahrheitssuchender Mensch" (*ibidem*, p. 549).
71. Max Weber, *Le savant et le politique*, traduit de l'allemand par Julien Freund, révisé par E. Fleischmann et Eric de Dampierre, Préface de Raymond Aron, Paris, Plon, 1963.

Ergänzungsband conţinând toate referinţele documentare ale subiectului[72]. Tocmai acest volum complementar l-a făcut pe Karl Hampe, fostul profesor al lui Kantorowicz de la Heidelberg, să considere că, în ciuda a tot ceea ce i se putea reproşa, *Kaiser Friedrich der Zweite* merita reţinută ca o contribuţie ştiinţifică la istoria Hohenstaufenilor. Prin tonul său binevoitor, dar nu şi prin conţinut, acest punct de vedere era asemănător cu aprecierile anterioare ale lui Friedrich Baethgen, care, mult mai critic decât urma să fie Hampe, dar nici atât de tăios ca Brackmann, evidenţiase erorile şi interpretările discutabile din carte[73].

Cea mai amplă replică în această dezbatere, devenită, de acum, naţională, a venit însă din partea lui Kantorowicz însuşi. Într-o primă redactare, ea a apărut după un an (sau câteva luni), în 1930, în aceeaşi revistă care găzduise textul lui Brackmann[74]. Prilejul de a-i da o formă mai conceptualizată s-a ivit atunci când tânărul istoric a fost invitat la cel de-al 17-lea congres al istoricilor germani de la Halle (22-26 aprilie 1930), al cărui subiect – parcă anume conceput cu acest scop – privea „limitele, posibilităţile şi sarcinile interpretării istorice". Conferinţa rostită aici de Kantorowicz în ziua de 24 aprilie („Grenzen, Möglichkeiten und Aufgaben der Darstellung mittelalterlichen Geschichte"), al cărei titlu reproducea *mot pour mot* tema congresului, corelând-o cu istoria Evului Mediu, era construită inteligent pe antiteza dintre „cercetarea istorică" (*Geschichtsforschung*) şi „scrierea istoriei" (*Geschichtsschreibung*)[75]. Subsumând „scrierea" istoriei „cercetării" acesteia, viziunea canonică a profesiunii – nota Kantorowicz – le circumscria pe amândouă

72. *Ergänzungsband. Quellennachweise und Exkurse*, Berlin, Georg Bondi, 1931. În *Curriculum vitae* din 29 iulie 1938, autorul lasă să se înţeleagă că cea mai mare parte a documentării pentru acest volum complementar a făcut-o în arhivele Vaticanului şi la Institutul de Istorie al Prusiei (*loc.cit.*).

73. David Abulafia, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 203. Recenziile anglo-americane dedicate cărţii s-au înscris în aceeaşi notă a unei critici mai degrabă binevoitoare (vezi Charles Homer Haskins, în *The American Historical Review*, vol. 37, nr. 3 [aprilie 1932], pp. 533-534, şi J.H. Pybus, în *The English Historical Review*, vol. 47, nr. 187 [iulie 1932], pp. 492-494).

74. *Cf*. Ernst Kantorowicz, „«Mythenschau». Eine Erwiderung", care fusese deja tipărită în *Historische Zeitschrift*, vol. 141, H. 3, 1930, pp. 457-471 (vezi şi „Ernst Kantorowicz Collection, 1908-1982", Box 3, Folder 11, http : //www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel02#page/n509/mode/1up, consultat : 5.09.2013). Promptitudinea ei se datorează faptului că istoricul a luat cunoştinţă imediat de textul lui Albert Brackmann (care i-l trimisese după tipărire), cum arată scrisoarea de mulţumire pe care i-o expediază Kantorowicz la 15 septembrie 1929, în care istoricul îl previne că intenţiona să pregătească o replică, rugându-l să o publice cât mai repede în aceeaşi revistă, pentru ca cele două texte să nu fie despărţite de un interval prea lung, iar publicul să le poată evalua pe amândouă („Ich werde [...] eine Erwiderung fertigstellen, die ich Sie bitten darf, am gleichen Ort zu publizieren, wo auch Ihr Vortrag erschienen ist. Es wäre zweckmäßig und wohl im beiderseitigen Interesse, möglichst das übernächste Heft der Historischen Zeitschrift [...] hierfür in Anspruch zu nehmen, damit die beiden Aufsätze zeitlich nicht zu weit auseinanderliegen" ; citat de Eckhart Grünewald, „«Sanctus amor patriae dat animum» – ein Wahlspruch des George-Kreises ? Ernst Kantorowicz auf dem Historikertag zu Halle a. d. Saale im Jahr 1930 [mit Edition]", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 50, 1994, p. 93). În acelaşi număr, Albert Brackmann a publicat un *Nachwort* la răspunsul lui Kantorowicz (*Historische Zeitschrift*, vol. 141, H. 3, 1930, pp. 472-478), în care reitera obiecţiile din recenzia anterioară.

75. Pentru discuţia care urmează, vezi Ernst Kantorowicz, *Grenzen, Möglichkeiten und Aufgaben der Darstellung mittelalterlichen Geschichte*, publicată pentru prima dată de Eckhart Grünewald în „«Sanctus amor patriae dat animum»...", pp. 104-125 ; versiunea digitalizată a conferinţei

noţiunii de „ştiinţă" (*Geschchtswissenschaft*), în sensul tradiţional, adică erudit, critic şi obiectiv, al practicării sale. Scopul (strict instrumental) al scrierii istoriei consta, prin urmare, în slujirea fără preget a pozitivismului cercetării, ceea ce presupunea cenzurarea a tot ce risca să o abată de la sobrietatea şi claritatea austeră a enunţurilor. Altfel spus, ea trebuia să sacrifice patosul de dragul exactităţii, acceptând, ca şi cercetarea, să se supună acestui imperativ[76]. Or, afirma Kantorowicz, pe lângă faptul că istoricul nu poate atinge niciodată idealul unei obiectivităţi totale, o cercetare adevărată nu se recomandă numai prin *ce* spune, ci, la fel de mult, şi prin *cum* spune ceea ce are de spus. De fapt – afirma Kantorowicz –, scrierea istoriei nu putea fi constrânsă să intre în patul procustian al literaturii ştiinţifice. Ca „artă" (*Kunst*), dar păstrându-se în limitele prescrise de condiţia ştiinţifică a disciplinei pe care o slujea, ea se legitima prin capacitatea de a zugrăvi cât mai expresiv trecutul pentru a-i inspira pe contemporani şi a-i face adânc solidari cu acesta. Separarea (*die Trennung*) „scrierii" istoriei de „cercetarea" ei era, prin urmare – considera Kantorowicz –, absolut necesară şi cu atât mai recomandabilă cu cât arta scrisului era singura în măsură să dea seama de acele particularităţi culturale (valori, reprezentări şi credinţe) apreciate, cum am văzut, de Kantorowicz drept indispensabile pentru justa înţelegere a „spiritului" unei epoci şi a oamenilor ei. Dezvoltând ideea principală din replica pe care i-o adresase lui Albert Brackmann, potrivit căreia miturile constituiau obiecte complexe ale cercetării, nicidecum artificii retorice menite să ascundă realitatea[77], autorul îşi afirma, încă o dată, convingerea că, pentru a înţelege cu adevărat trecutul, istoricul era dator să-l privească prin ochii „actorilor" săi (*sich in die Reihe der Zeitgenossen stellen und mit ihnen zuschauen*) şi, prin dramatizare, să fie capabil să-şi mişte contemporanii, întocmai cum artistul îşi implica emoţional publicul[78]. În vederea acestui scop, nici o sursă nu era inutilă. Alături de izvoarele diplomatice, administrative şi statistice, demne de explorat erau şi cele narative, precum şi „semnele puterii" (în termenii lui Percy Ernst Schramm, contemporanul lui Kantorowicz, care începuse să se intereseze de aceste lucruri), apte de asemenea să contribuie la reconstituirea culorii trecutului şi a umanităţii de odinioară. Căci – încheia autorul –, pentru a fi cu adevărat relevantă, cercetarea nu trebuia să pună preţ numai pe cauzalitate şi să privească durata ca pe o „curgere" inexorabilă. „Suspendând" pentru o clipă timpul, istoricul era dator să se oprească şi la individualitatea unui personaj, a unui colectiv (popor) sau a unei culturi, pentru a le scoate în relief specificitatea în raport atât cu interstiţiul de referinţă (adică aşa cum îi percepuseră contemporanii), cât şi cu posteritatea lor „naţională"[79]. Or – sugerează

în „Ernst Kantorowicz Collection, 1908-1982", Box 2, Folder 6, http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel02#page/n14/mode/1up, consultat: 5.09.2013.

76. Ernst Kantorowicz, „Grenzen und Möglichkeiten...", în Eckhart Grünewald, „«Sanctus amor patriae...»...", p. 105.

77. „[...] Ich überzeugt bin, daß es auch dem «Geist der Wahrhaftigkeit» am allerwenigsten entsprechen kann, die Vergangenheit ihrer eigentümlichen Zeit- und Denkfärbung zu berauben; denn statt leuchtend und farbig würde sie damit – der Wahrheit entgegen – nur farblos und grau" (Ernst Kantorowicz, „«Mythenschau». Eine Erwiderung", *loc.cit.*, p. 471); vezi şi Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1282.

78. Ernst Kantorowicz, „Grenzen, Möglichkeiten...", *loc.cit.*, p. 117.

79. Iată însă întregul pasaj în modul, mult mai poetic, în care l-a aşternut pe hârtie Kantorowicz: „[Die] Betonnung des Eigenwerts einer Person, eines Volks, einer Epoche, einer Kultur bedeutet freilich die Einfügung eines wesentlich statischen Prinzips. Aber keinem wahren Geschichtsschreiber bleibt es erspart, will er die Geister über den fließenden Wassern der

Kantorowicz –, acest lucru nu era posibil în absenţa subiectivităţii şi a judecăţilor de valoare care, strunite de rigorile metodologice ale profesiunii, erau capabile de o restituţie a trecutului infinit mai complexă şi grăitoare decât aceea lipsită de ele. Menirea istoricului nu trebuia să fie numai de a aduna faptele şi a le testa adevărul documentar. La fel de importantă era şi transformarea acestor fapte în adevăruri pentru prezent.

Polemica dintre Kantorowicz şi şcoala istorică pozitivistă a luat sfârşit aici, dar ea nu a rămas fără urmări pentru cel care o suscitase. Cea dintâi a fost – cum am mai spus – celebritatea. În pofida criticilor lui Brackmann şi a opiniei rezervate a altora, *Kaiser Friedrich der Zweite* a rămas o referinţă importantă în bibliografia despre ideea imperială în Evul Mediu, contribuind, în epocă, la menţinerea unui viu interes pentru personajul ei central[80]. Valoarea ei este intactă şi astăzi[81]. În al doilea rând, odată cu notorietatea, cartea i-a adus lui Ernst Hartwig Kantorowicz şi o catedră universitară. În primăvara anului 1930, la câteva săptămâni după congresul de la Halle, istoricul a fost invitat să predea la Universitatea din Frankfurt-am-Main, ca profesor onorific (*Honorarprofessor*). Mai înainte, se pare că istoricul refuzase (din cauza salariului mediocru[82]) un alt post, la Heidelberg. Deşi poziţia care i se oferea la Frankfurt nu era din cale-afară de avantajoasă (profesoratul onorific nefiind salarizat[83]), propunerea în sine era destul de neobişnuită, ţinând cont de faptul că beneficiarul ei nu întrunea condiţia prevăzută pentru ocuparea unui post universitar – rangul de *Privatdozent*, adică „abilitarea". Pe de altă parte, nu este foarte clar nici cum a reuşit Kantorowicz să intre acolo. Alain Boureau sugerează că iniţiativa i-ar fi aparţinut chiar istoricului, printr-o cerere adresată Ministerului prusac al Cultelor, care, la 11 august 1930, i-ar fi acordat gradul de profesor onorific, după consultarea universităţii[84]. Mai plauzibilă pare însă versiunea potrivit căreia cererea a fost formulată de Kantorowicz după ce fusese deja acceptat drept candidat potenţial, solicitarea nefiind decât formalitatea administrativă menită să o consfinţească. Iniţiativa recrutării lui Kantorowicz i-a aparţinut lui Kurt Riezler, numit, în 1928, *Kurator* al Universităţii din Frankfurt. Acesta voia să aducă într-o instituţie recent fondată (în 1914) mai multe celebrităţi ale momentului pentru a-i da lustrul prestigiului. În acelaşi an cu

---

Weltgeschichte im Bild festhalten, sich den Raum hierfür zu schaffen, indem er an *einer* Stelle seinen Damm errichtet und die Wasser staut, d. h. er wird auf seine ureigenste Weise und seiner Überzeugung gemäß jene berühmte «Austreibung der Zeit aus der Geschichte» vollziehen müssen" (*ibidem*, p. 112).

80. Între 1933 şi 1945, Frederic al II-lea şi epoca sa au făcut, în Germania, obiectul a peste 50 de studii, monografii şi teze de doctorat, incluzând aici şi o ediţie (tot germană) a celebrului tratat al împăratului, *De arte venandi cum avibus*. „Aproape toate aceste publicaţii – scrie Martin A. Ruehl – l-au înfăţişat pe Frederic într-o manieră foarte apropiată de aceea din biografia lui Kantorowicz" (*op.cit.*, *loc.cit.*, p. 238).
81. Este opinia – corectă – a lui David Abulafia, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 204.
82. Data exactă a acestei oferte nu este cunoscută. Ea este menţionată de Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 69, care îl citează pe Eckhart Grünewald (*Ernst Kantorowicz und Stefan George...*, pp. 100-107). În orice caz, este sigur că propunerea i-a fost adresată lui Kantorowicz după apariţia biografiei lui Frederic al II-lea. Tot Eckhart Grünewald (citat de Jon Vanden Heuvel) afirmă că interesul subit al lui Kantorowicz pentru o poziţie universitară (şi, implicit, pentru un post de funcţionar remunerat) s-ar fi datorat dificultăţilor financiare ale familiei, provocate de criza din 1929-1933.
83. Vezi *Curriculum vitae*, 29th July 1938, *loc.cit.*, şi Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1284.
84. Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1284.

autorul lui *Kaiser Friedrich der Zweite*, Riezler i-a invitat la Frankfurt pe Norbert Elias, numit asistent al lui Karl Mannheim, şi de asemenea pe câţiva dintre cei care aveau să formeze acolo şcoala filozofică omonimă, faimoasă până astăzi[85]. Până să ocupe funcţia de *Kurator*, Riezler deţinuse, după 1914, mai multe poziţii politice importante. Tot el fusese reprezentantul guvernului în Bavaria în perioada reprimării republicii sovietelor de la München[86]. Este posibil ca această coincidenţă să fi făcut din candidatura lui Kantorowicz – al cărui angajament conservator şi naţionalist era cunoscut – una şi mai demnă de luat în seamă.

Aducerea istoricului la Frankfurt nu a fost lipsită de piedici. Membrii facultăţii, în primul rând Fedor Schneider, titularul catedrei de istorie medievală, îi erau profund ostili lui Kantorowicz şi nu este de mirare că au respins nu doar propunerea lui Riezler de a-l primi, dar şi pe aceea de a i se conferi candidatului „abilitarea" pe baza biografiei publicate în 1927. Până la urmă, cu sprijin din afara facultăţii, din partea unor admiratori ai lui Stefan George, Kantorowicz a obţinut postul, devenind, în 1932, după moartea lui Schneider, şi titular (*Ordinarius*)[87]. Avea 37 de ani.

Până în 1933/1934, cât a predat la Frankfurt-am-Main, Kantorowicz s-a ocupat în cursurile şi seminariile susţinute de subiecte legate de epoca de referinţă a biografiei sale fredericiene: „problema nobilimii la sfârşitul Evului Mediu" (tema cursului inaugural, din 1930), umanismul, Gilles din Roma (Aegidius Romanus), istoriografia secolului al XIII-lea, istoria Imperiului din anii *interregnum*-ului până la abdicarea lui Carol Quintul etc.[88]. Neaşteptata sa carieră universitară începea, aşadar, sub cele mai promiţătoare auspicii. Ea a fost însă curmată brusc, la numai câteva luni după instaurarea regimului nazist.

La 4 aprilie 1933, o lege de „epurare" a funcţiilor publice (*Beamtengesetz*) îi excludea din universităţi pe toţi cei care nu erau de origine ariană. Kantorowicz nu intra sub incidenţa ei, întrucât o clauză a legii (aşa-numita *Frontkämpferklaus*) îi excepta de la expulzare pe veteranii Primului Război Mondial, indiferent dacă erau evrei sau nu. Cu toate acestea, Kantorowicz a decis să reacţioneze. La 20 aprilie 1933, la o zi după ce conducerea Universităţii din Frankfurt promulgase o dispoziţie, adresată personalului, de a se conforma legii, el trimitea ministrului prusac al Educaţiei o scrisoare în care protesta împotriva discriminării rasiale a noului regim, anunţând că intenţiona să-şi suspende cursurile în cel de-al doilea semestru al anului în curs[89].

Din orice punct de vedere am privi-o, scrisoarea este remarcabilă[90]. Ea poate fi socotită, fără nici un dubiu, o pledoarie pentru libertate academică şi demnitate umană. În prima

85. *Ibidem.*

86. Afirmaţia îi aparţine lui Alain Boureau (*ibidem*).

87. *Cf. Curriculum vitae*, 29th July 1938, *loc.cit.* şi Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 70.

88. Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1284.

89. Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 72; Ralph E. Giesey, *Essay on Ernst Kantorowicz* [27 p.], „Ernst Kantorowicz Collection, 1908-1982", Box 1, Folder 1 (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n28/mode/1up, p. 10, consultat: 3.09.2013); *idem*, „Ernst H. Kantorowicz. Scholarly Triumph and Academic Travails...", *loc.cit.*, p. 197; Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1285.

90. Iat-o, în varianta ei originală şi în adaptarea noastră:
Professor Dr. Ernst Kantorowicz an Den Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, 20.4.1933.

„Von meiner Tätigkeit als o. o. Professor für mittlere und neuere Geschichte und für historische Hilfwissenschaften bitte ich, mich für das Sommer-Semester 1933 beurlauben zu wollen.
Obwohl ich als Kriegsfreiwilliger vom August 1914, als Frontsoldat während der Dauer des Kriges, als Nachkriegskämpfer gegen Polen, Spartakus und Räterepublik in Posen, Berlin und München eine Dienstentlassung wegen meiner jüdischen Abstammung nicht zu gewärtigen habe; obwohl ich auf Grund meiner Veröffentlichungen über den Staufer-Kaiser Friedrich den Zweiten für meine Gesinnung gegenüber einem wieder national gerichteten Deutschland keines Ausweises von vorgestern, gestern und heute bedarf; obwohl meine jenseits aller Zeitströmungen und Tagesereignisse begründete, grundsätzlich positive Einstellung gegenüber einem national regierten Reich auch durch die jüngsten Geschehnisse nicht hat ins Wanken kommen können, und obwohl ich ganz gewiß keine Störungen meiner Lehrtätigkeit seitens der Studenten zu erwarten habe, sodaß eine etwaige Rücksichtnahme auf den ungestörten Lehrbetrieb der Gesamt-Universität damit für mich entfällt, so sehe ich mich als Jude dennoch gezwungen, aus dem Geschehenen die Folgerungen zu ziehen und im kommenden Sommer-Semester mein Lehrtätigkeit ruhen zu lassen. Denn solange jeder deutsche Jude dennoch – wie in der gegenwärtigen Zeit der Umwälzung – schon durch seine Herkunft fast für einen «Landesverräter» gelten kann; solange jede Jude als solcher rassenmaßg für minderwertig erachtet wird; solange die Tatsache, überhaupt jüdisches Blut in den Adern zu haben, zugleich einem Gesinnungsdefekt involviert; solange jeder deutsche Jude sich einer täglichen Antastung seiner Ehre ausgesetzt sieht ohne die Möglichkeit, persönliche oder gerichtliche Genugtuung zu erzwingen; solange ihm als Studenten das akademische Bürgerrecht versagt, der Gebrauch der deutschen Sprache nur als «Fremdsprache» gestattet wird, wie es die auch im Universitätsgebäude selbst angeschlagenen Aufrufe der Deutschen Studentenschaft fordern dürfen; solange durch Dienstbefehl auch den Juden als Leitern der Seminare zugemutet wird, sich aktiv an judenfeindlichen Aktionen zu beteiligen (Rundschreiben des Kuratoriums vom 19. April 1933, T. Nr. 1049 Abs. 1); und solange jeder Jude, gerade wenn ein nationales Deutschland voll bejaht, unfehlbar in den Verdacht gerät, durch das Bekunden seiner Gesinnung nur als Furcht zu handeln oder bloß seinen persönlichen Vorteil suchen, nach Pfründen jagen und seine wirtschaftliche Existenz sicher zu wollen; solange daher jeder deutsche und wahrhaft national gesinnte Jude, um einem derartigen Verdacht zu entgehen, seine nationale Gesinnung eher schamhaft verbergen muß, als daß er sie unbefangen kundtun dürfte: solange erscheint es mir als unvereinbar mit der Würde eines Hochschullehrers, sein nur auf innerer Wahrheit begründetes Amt verantwortlich zu versehen, und solange auch als eine Verletzung des Schamgefühls der Studenten, seine Lehrtätigkeit, als wäre nicht geschehen, stillschweigend wieder aufzunehmen."

Profesor dr. Ernst Kantorowicz, Ministrului pentru Ştiinţă, Artă şi Educaţia poporului, 20.04.1933.
„Solicit să mi se acorde concediu pentru semestrul de vară 1933 din activitatea mea de profesor titular de istorie medievală, modernă şi de ştiinţe auxiliare ale istoriei.
Cu toate că, în calitate de voluntar, începând din august 1914, ca soldat pe front în timpul războiului, luptător, după război, împotriva polonezilor, [a insurecţiei] Spartacus şi a Republicii Sfaturilor la Posen, Berlin şi München nu mă aştept să fiu concediat din cauza originii mele evreieşti; cu toate că, pe temeiul a ceea ce am publicat despre împăratul Frederic al II-lea nu mai am nevoie de vreo dovadă de alaltăieri, de ieri sau de astăzi [care să arate] ceea ce simt faţă de o Germanie din nou orientată naţional; cu toate că atitudinea mea în mod fundamental pozitivă faţă de o guvernare naţională a Reich-ului se situează dincolo de curentele timpului şi de evenimentele cotidiene şi nu a fost clătinată nici de cele mai recente întâmplări şi chiar dacă nu mă aştept ca activitatea mea didactică să fie deranjată de studenţi, ceea ce mă face să iau în considerare continuarea eventuală a activităţii de profesor în cadrul universităţii în ansamblu, mă văd nevoit, cu toate acestea, ca evreu, să trag concluziile [ce se impun] din [ultimele] evenimente şi să las deoparte activitatea mea didactică în semestrul

ei parte, referindu-se la propria biografie, Kantorowicz afirma că, deşi cineva ca el, care dăduse în trecut atâtea dovezi de angajament patriotic şi a cărui „atitudine pozitivă faţă de o guvernare naţională a Reich-ului" era mai presus de conjunctura evenimentelor, nedevenind „şovăielnică nici în lumina celor mai recente întâmplări", se putea aştepta ca activitatea sa universitară să nu fie tulburată, totuşi, ca evreu, se vedea obligat să tragă toate concluziile care se impuneau din ultimele evenimente şi să renunţe la îndatoririle profesionale. Căci – continua istoricul – „atât timp cât fiecare evreu german ajunge să fie considerat un trădător [numai] din cauza originii [sale], este socotit inferior din punct de vedere rasial", îşi vede onoarea zilnic insultată, fără putinţa de a riposta şi, pentru a scăpa de suspiciuni, „trebuie să-şi ascundă, de ruşine, patriotismul, în loc să-l proclame nestânjenit", a-şi continua îndatoririle „ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat" era sub demnitatea lui de profesor universitar. În consecinţă, Kantorowicz declara că îşi întrerupe cursurile.

Scrisoarea nu era una de demisie, poate şi pentru că – aşa cum s-a afirmat[91] – istoricul mai nutrea speranţa (din perspectiva actuală absolut improbabilă) unei schimbări de regim. În semestrul de iarnă al anului 1933-1934, Kantorowicz a încercat să-şi reia cursurile, pronunţând la 7 noiembrie un curs inaugural intitulat „Germania secretă" (*Das geheime Deutschland*)[92], în care evoca, aluziv, valorile naţionale profunde, acoperite de cotidianul plin de dezamăgiri. Era o invitaţie mai mult decât transparentă adresată auditoriului de a se ridica deasupra momentului pentru a contempla lucrurile cu adevărat importante.

Kantorowicz nu şi-a putut continua cursurile mai mult de o lună. Boicotat de studenţii nazişti, istoricul şi-a susţinut ultima prelegere la 11 decembrie 1933, solicitând universităţii

---

de vară viitor. Căci, atât timp cât fiecare evreu german, din cauza originii sale, aproape că este considerat un «trădător de ţară», aşa cum se întâmplă în timpurile actuale, de răsturnare ; atât timp cât fiecare evreu, ca atare, este considerat inferior din punct de vedere rasial ; atât timp cât faptul de a avea sânge evreiesc în vene implică un defect de simţământ [naţional] ; atât timp cât fiecărui evreu i se aduce zilnic atingere onoarei, fără ca el să aibă posibilitatea de a obţine o reparaţie personală sau juridică ; atât timp cât lui, ca student, îi este refuzată cetăţenia academică, iar utilizarea limbii germane îi este acordată numai ca o «limbă străină», aşa cum [reiese] din proclamaţia Asociaţiei Studenţilor Germani, afişată chiar în clădirea universităţii ; atât timp cât şi evreilor care sunt conducători de seminar li se cere, ca o obligaţie de serviciu, să participe activ la acţiuni împotriva evreilor (circulara *Kurator*-ului din 19 aprilie 1933, nr. 1049, par. 1) ; şi atât timp cât fiecare evreu, chiar dacă îşi declară adeziunea la o Germanie naţională, cade, invariabil, sub bănuiala că declaraţia simţământului său izvorăşte din frică sau numai din căutarea unui avantaj personal, din vânarea unei sinecuri şi din dorinţa asigurării materiale a existenţei ; de aceea, atât timp cât fiecare evreu german şi patriot adevărat, pentru a scăpa de o asemenea suspiciune, trebuie să-şi ascundă, de ruşine, simţământul naţional, în loc să şi-l proclame cu mândrie, mi se pare că este incompatibil cu demnitatea unui profesor universitar ca cineva, în respectul adevărului intrinsec al funcţiei sale, rănind sentimentul de ruşine al studenţilor săi, să reia activitatea didactică, ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat" (scrisoarea originală a fost publicată integral în Ralph E. Giesey, „Scholarly Triumphs and Academic Travails...", *loc.cit.*, p. 197, n. 117 ; traducerea ei în engleză – la p. 198 ; pentru versiunea de asemenea în engleză a scrisorii, vezi Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 80).

91. *Cf.* Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1285.

92. *Ibidem* ; vezi, pentru textul cursului, care numără 22 p., „Ernst Kantorowicz Collection, 1908-1982", Box 2, Folder 7 (http : //www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel02#page/n48/mode/1up, consultat : 3.01.2014).

un concediu prelungit. În ianuarie 1934, Kantorowicz a plecat în Anglia, la New College din Oxford, unde fusese invitat să petreacă un stagiu academic. Aici l-a întâlnit pe Marc Bloch, cu care – cum va povesti mai târziu[93] – a purtat o discuţie de o seară, fără urmări intelectuale sau de amiciţie pentru nici unul dintre ei. Întors la Frankfurt, în iulie 1934, Kantorowicz a cerut încă un concediu, de această dată mai lung, până la sfârşitul verii următoare, pentru a putea face cercetări în arhivele şi bibliotecile de la Oxford, Londra şi Roma[94]. Dar noua lege promulgată la 20 august, care impunea tuturor funcţionarilor să depună un jurământ de fidelitate „Führer-ului şi poporului german", l-a făcut să se răzgândească. Pentru a evita această obligaţie, istoricul a solicitat, în octombrie 1934, pensionarea, primind, în noiembrie, odată cu acordul universităţii, titlul de *emeritus*, care îl scotea în afara serviciului activ[95]. Între timp, sub presiunea evenimentelor, se destrămase şi grupul lui Stefan George. Moartea fondatorului la 3 decembrie 1933, în reşedinţa sa de lângă Locarno, unde se retrăsese de câteva luni, a dat semnalul dezagregării cercului ai cărui membri aderaseră, deja, la noul regim. Cea mai dureroasă dintre aceste dezertări trebuie să fi fost (este doar o ipoteză) aceea a lui Woldemar von Uxkull-Gyllenband, prietenul apropiat căruia Kantorowicz îi dedicase biografia lui Frederic al II-lea[96].

Istoricul a mai rămas patru ani în Germania, într-o izolare care aminteşte frapant de solitudinea din acelaşi interstiţiu, în România, a lui Mihail Sebastian, rupt şi el de foştii prieteni de la *Criterion* şi *Cuvântul* din cauza evreităţii sale, devenită, subit, un stigmat, şi a virajului antisemit şi naţionalist al mentorului (Nae Ionescu[97]). Maurice Bowra, prietenul pe care Kantorowicz îl cunoscuse în lunile petrecute la Oxford, povesteşte în memoriile sale cât de afectat era istoricul de izolarea în care îl aruncase condiţia de evreu şi ofensele pe care era obligat să le suporte din această cauză[98]. Întocmai ca în S.U.A.,

93. Vezi în acest sens scrisoarea trimisă de istoric redactorului-şef al *Times Literary Supplement* la 7 iulie 1961, în care Kantorowicz repovesteşte întâlnirea cu Marc Bloch din 1934. Pretextul acestei epistole l-a constituit medalionul apărut în numărul din 23 iunie 1961 al ziarului, dedicat marelui istoric francez şi cărţii sale de referinţă, *La société féodale*, în care autorul articolului îl includea pe Ernst Hartwig Kantorowicz printre cei care fuseseră influenţaţi cel mai mult de Bloch (*cf.* „Ernst Kantorowicz Collection, 1908-1982", Box 1, Folder 7, (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n176/mode/1up, consultat: 3.01.2014). Scrisoarea lui Kantorowicz corecta această afirmaţie (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n179/mode/1up, consultat: 3.01.2014).
94. Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 111.
95. *Ibidem*; Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1286.
96. Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1285.
97. La fel de frapantă este şi paralela care poate fi făcută între Nae Ionescu şi Stefan George, atât sub raportul înrâuririi profunde pe care fiecare dintre ei avut-o asupra multor tineri intelectuali ai epocii interbelice, cât şi al opţiunilor politice conservatoare şi naţionaliste, caracteristice ambilor. Paralelismul se confirmă şi în privinţa atitudinii fiecăruia faţă de extrema dreaptă: deşi Stefan George a primit, în repetate rânduri, avansuri din partea regimului nazist pentru a adopta o atitudine mai făţiş partizană, poetul şi filozoful a preferat să păstreze, până la sfârşit, o expectativă prudentă, nefăcând gesturile de adeziune care îi erau sugerate, dar şi fără a lua, faţă de regim, o distanţă hotărâtă. Nae Ionescu, la fel, nu a îmbrăţişat cauza Legiunii (mai apoi, a Gărzii de Fier), deşi, până la un punct, era în consonanţă cu ideile acesteia. În schimb, filozoful român a sprijinit, cum se ştie, regimul carlist.
98. „He suffered deeply from finding out that as a Jew he was thought different from other Germans, and once or twice he had awkward scenes in restaurants when the waiters were

mai târziu, dar în împrejurări total diferite, fără vreo legătură cu cele din ţara natală, Kantorowicz şi-a găsit refugiul în lecturi şi cercetare. După o scurtă şedere la Heidelberg, istoricul s-a mutat, la finele anului 1934 sau începutul lui 1935, la Berlin, unde fusese chemat să lucreze de Paul Kehr, directorul institutului care publica *Monumenta Germaniae Historica* („Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde"). Activitatea de documentare şi publicare a colecţiei naţionale de izvoare a fost, pentru Kantorowicz, izbăvitoare. Este perioada în care istoricul a strâns material pentru problemele care îl interesau (anii *Interregnum*-ului – 1250-1272 –, istoria ducatului Burgundiei în timpul dinastiei de Valois, relaţiile dintre Sicilia normandă şi regatul englez[99]), pe care le-a exploatat în studiile (puţine la număr, dar deosebit de consistente) care i-au apărut în aceşti ani[100]. Pentru aceleaşi proiecte, Kantorowicz a folosit şi ceea ce aflase în bibliotecile şi arhivele din Bruxelles, Paris, Veneţia şi Mantova, unde a putut călători între 1934 şi 1937, graţie – se afirmă – sprijinului financiar pe care i-l oferise contele Albrecht von Bernstorff, unul dintre (putem presupune) puţinii prieteni germani care îi mai rămăseseră[101]. Erudiţia documentară, perfecta stăpânire a limbii latine, critica textelor şi-au păstrat, în aceste texte, însemnătatea de odinioară, continuând să fie mărcile definitorii ale stilului său de lucru. Ne amintim, de altfel, că nu pozitivismul ca atare – limpede oglindit şi de studiile din această perioadă, publicate, toate, cu ample note de subsol – fusese incriminat de Kantorowicz în replicile prin care îşi apărase cartea. Pledoaria lui viza un alt stil al scrierii istoriei. Din amândouă unghiurile – al erudiţiei şi al stilului – autorul biografiei împăratului sicilian rămânea fidel formaţiei sale iniţiale. Kantorowicz nu a abadonat nici principiul înţelegerii trecutului prin prisma paradigmelor specifice acestuia, cognitive şi axiologice, şi nici interesul manifestat, ca şi colegul său Percy Ernst Schramm, faţă de simbolurile şi conceptele „teologiei politice" (o expresie enunţată în 1922 de Carl Schmitt – 1888-1985 – pe care, neîndoielnic, autorul o cunoştea[102]). Însă ceea ce s-a schimbat la Kantorowicz acum a fost anvergura cercetărilor. Renunţând la sinteza istorică (de fapt, punând-o temporar între paranteze), autorul a devenit, cum plastic îl caracterizează Alain Boureau, „un nomad al specializării" şi „un anarhist al cunoaşterii istorice", care nu s-a mai investit în „reconstrucţia mitică şi extensivă a trecutului", preferând „descifrarea surselor minuscule"[103]. Ar mai trebui adăugat că această reconfigurare a perspectivei asupra obiectelor de studiu, din a căror atentă examinare, dublată de o hermeneutică mereu legată de document, Ernst Hartwig Kantorowicz a făcut adevărate bijuterii de erudiţie, a fost însoţită şi de repudierea metafizicii de inspiraţie stefangeorgiană care îi marcase începuturile

offensive to him and the only thing to do was leave at once" (Maurice Bowra, *op.cit.*, p. 294, *apud* Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 112).

99. Vezi Ralph E. Giesey, „Essay on Ernst Kantorowicz...", *loc.cit.*, p. 7; *Curriculum vitae*, 29th July 1938, *loc.cit.*

100. „Deutsches Papstum", în *Vom Schicksal des deutschen Geistes*, Berlin, Verlag Die Runde, 1935, pp. 42-57; „Petrus de Vinea in Englnad", *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, LI (1937), pp. 43-88; *Die Wiederkehr gelehrter Anachorese im Mittelalter*, Stuttgart, Kohlhammer, 1937, 13 p. (*cf.* „Ernst Kantorwicz Collection, 1908-1982", Box 1, Folder 8: *Ernst H. Kantorowicz, Bibliography of Writings*, http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n186/mode/1up, consultat: 3.01.2014).

101. Este menţiunea lui Jon Vanden Heuvel, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 115.

102. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922.

103. Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1285.

ca istoric. Ea nu mai apare în studiile publicate de autor în acest interval. Toate aceste mutaţii ştiinţifice confirmă observaţia, făcută de mai mulţi dintre exegeţii istoricului sau de foştii săi prieteni (precum acelaşi Maurice Bowra, care l-a vizitat de mai multe ori în Germania, între 1934 şi 1937), că ultimii ani petrecuţi de Kantorowicz în patria sa au marcat o turnantă intelectuală.

Unii dintre cei care – binevoitori ori nu – s-au ocupat de biografia istoricului şi-au pus întrebarea de ce Kantorowicz nu a părăsit mai repede Germania, ca alţi intelectuali evrei. Ezitarea de a face acest pas i-a fost imputată tot ca un semn al atitudinii ambigue faţă de un regim pe care istoricul l-ar fi criticat – s-a afirmat – mult mai puţin deschis şi echivoc decât se susţine[104]. Angajarea la *Monumenta Germaniae Historica* şi „viaţa liniştită la Berlin", unde „nu a fost deranjat de Gestapo"[105], i-au fost, de asemenea, reproşate. Iar faptul că pensia de profesor *emeritus* a continuat să-i fie plătită tot timpul, inclusiv după emigrare, până în 1941 a fost, în aceeaşi logică, apreciat drept un indiciu al tratamentului discret preferenţial care i-ar fi fost rezervat de autorităţile naziste, spre deosebire – iarăşi – de alţi universitari de origine evreiască[106]. Reproşurile nu se opresc însă aici. Până şi scrisoarea (numită, *et pour cause*, de Martin A. Ruehl „petiţie") din 20 aprilie 1933 a fost considerată, prin prudenţa îndelung cântărită a afirmaţiilor şi echilibrul tonului, o dovadă că autorul ei nu era într-un dezacord fundamental cu noile autorităţi, ci numai „dezamăgit" şi „iritat" de a fi fost pus pe nedrept la index, fără să-i fie luate în seamă meritele[107].

Aparent verosimile, aceste observaţii sunt, în fond, nedrepte. În plus, ele provin şi dintr-o lectură a faptelor nu numai incompletă, ci şi părtinitoare. Se poate admite că Ernst Hartwig Kantorowicz a avut o atitudine confuză şi nehotărâtă în anii aceia de mari schimbări, provocate de venirea naziştilor la putere. Pe de altă parte, în pofida unei evreităţi pe care era forţat să şi-o „descopere" şi să şi-o asume zilnic, este posibil ca istoricul să fi fost, ca mulţi alţii în epocă, amăgit de discursul naţionalist al unui regim în care nu puţini erau dispuşi să vadă, în spiritul istorismului, semnul premonitoriu al unui nou *Reich*. Stefan George însuşi, de care autorul lui *Frederic al II-lea* continua să fie puternic legat intelectual şi afectiv, nu era, se pare, străin de o asemenea viziune pe care se poate să o fi împărtăşit, mai mult sau mai puţin, şi Kantorowicz însuşi. În orice caz, ea explică plauzibil rezerva, nu lipsită de ambiguitate, a atitudinii Maestrului faţă de noul regim (păstrată, cum am văzut, până la stingerea sa din viaţă, în decembrie 1933). Este, totuşi, o cale prea lungă (de fapt, cu totul implauzibilă) de aici şi până la a-l considera pe Kantorowicz „un nazist", cum procedează Norman F. Cantor (care extinde această caracterizare şi asupra lui Percy Ernst Schramm[108]).

---

104. Este opinia lui Martin A. Ruehl: „Kantorowicz's curious academic career in Nazi Germany between 1933 and 1938 indicates that his reaction to the new regime may have been a little less outspokenly critical than some commentators would have us think" (*op.cit.*, *loc.cit.*, p. 226 şi n. 300).
105. „He lived quietly in Berlin, untouched by the Gestapo" (Norman F. Cantor, *op.cit.*, p. 95).
106. *Ibidem*, pp. 227-228.
107. *Ibidem*, pp. 230-231. Ruehl citează (*ibidem*, p. 229, n. 330) mai multe ciorne ale scrisorii, în care autorul a şters nu numai unii termeni socotiţi nepotriviţi, ci – cum scrie el – şi „toate referinţele directe la naţional-socialism" (trimiterea la dosar făcută de Martin A. Ruehl, şi anume: Leo Baeck Institute, Box 5, Folder 5, nu pare a se regăsi printre dosarele digitalizate de la Institutul „Leo Baeck" (https://archive.org/details/ernstkantorowicz).
108. Autorul îi numeşte „the Nazi twins" (*op.cit.*, *passim*).

Retrospectiv, lucrurile par întotdeauna mult mai nete decât le puteau vedea contemporanii. Această constatare i se aplică desigur şi istoricului, care, aidoma multor altor compatrioţi şi străini, nu intuia încă, în primele luni de după februarie 1933, adevărata natură, criminală, a unui regim a cărui „pozǎ", în ciuda unui antisemitism în creştere, continua să fie (sau aşa părea) preponderent naţionalistă. Cei care au invocat scrisoarea din 20 aprilie 1933 ca un indiciu al prudenţei istoricului faţă de noul regim s-au referit, de regulă, numai la prima ei parte, în care Kantorowicz se prezintă ca un patriot german. Ei au omis însă (ori au trecut prea uşor peste) partea a doua a scrisorii, în care, afirmându-şi evreitatea, autorul se declara categoric în dezacord cu politica de excludere a naţional-socialismului, care făcea din rasă un criteriu al apartenenţei naţionale. Or, tocmai acesta constituie, după opinia noastră, indiciul unei atitudini, dacă nu de opoziţie (sinucigaşă în acele circumstanţe), sigur necomplezente faţă de nazism. Kantorowicz nu putea agrea un regim care îi răpea lucrul la care ţinuse cel mai mult: identitatea germană.

Dar Kantorowicz a reacţionat la înrăutăţirea lucrurilor şi într-un alt mod. Cum o arată corespondenţa sa din aceşti ani cu prieteni şi instituţii din afara Germaniei, el se pregătea, încă din 1934, să emigreze[109]. Orice iluzii va fi nutrit istoricul în privinţa evoluţiei politice a ţării sale, acestea s-au risipit foarte repede. În 1938, Kantorowicz se hotărâse să părăsească definitiv Germania, judecând după un *curriculum vitae* adresat în luna iulie a acelui an mai multor universităţi americane în perspectiva (încă improbabilă) a unui post. Printre motivele solicitării sale, el trece şi imposibilitatea de a mai publica, din cauza originii[110]. „Noaptea de cristal" din noiembrie 1938, care marca apogeul de până atunci al persecutării evreilor germani, inaugurând etapa sa cea mai distructivă, a precipitat această decizie. În decembrie 1938 el sosea în Anglia. După câteva săptămâni petrecute la Oxford, unde îl invitase Maurice Bowra, Ernst Hartwig Kantorowicz ajungea, în februarie 1939, la New York. La aproape 44 de ani, se pregătea să înceapă o nouă viaţă.

După câteva poziţii temporare, primul angajament academic ferm al istoricului german în S.U.A. a fost la prestigioasa Universitate Berkeley (California), unde proaspătului emigrant i s-a oferit un post definitiv în vara anului 1939. Kantorowicz a rămas aici până în 1951, mai întâi ca *lecturer*, apoi (din 1945) ca profesor titular (*tenure*). După anii tulburi petrecuţi în Germania, se părea că, în sfârşit, istoricul ajunsese în mediul ideal de linişte şi lucru care îi lipsise atât de mult în ţara natală. Dar nu a fost să fie aşa. În 1949, a izbucnit la universitate teribilul scandal al jurământului de loialitate, în care Kantorowicz s-a implicat imediat, întrucât miza evenimentului era aceeaşi cu a episodului care îl făcuse să reacţioneze, la fel de prompt, câţiva ani mai devreme, în Germania: libertatea academică şi statutul profesorului universitar.

Ceea ce s-a întâmplat în acel an la Universitatea Berkeley era o consecinţă a isteriei anti-comuniste, creată şi întreţinută de activitatea Comisiei McCarthy pentru investigarea acţiunilor anti-americane. La sfârşitul primăverii şi începutul verii anului 1949, biroul

---

109. *Cf.* Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, p. 1287, şi „Ernst Kantorowicz Collection, 1908-1982", Box 1, Folder 7 (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n175/mode/1up, consultat: 10.10.2013) şi, mai ales, Box 5, Folder 3 (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel04#page/n118/mode/1up, consultat: 10.10.2013), care conţine o bogată corespondenţă pe această temă cu Theodor Mommsen (care l-a ajutat mult pe Kantorowicz în demersurile sale de a găsi un post în S.U.A.) şi, de asemenea, cu Universitatea din Londra şi mai multe universităţi nord-americane.

110. Vezi *Curriculum vitae*, 29th July 1938, *loc.cit.*

„regenţilor" universităţii (comitetul restrâns al consiliului de administraţie al instituţiei, compus din reprezentanţi ai profesorilor, ai statului California şi din câţiva donatori importanţi) a solicitat din partea fiecărui membru al corpului academic un jurământ de loialitate (anexat contractelor de angajare pentru anul următor), care certifica non-apartenenţa la partidul comunist şi absenţa vreunui alt angajament sau acord contrar prevederii jurământului[111]. La 14 iunie 1949, în campusul universitar s-a desfăşurat prima manifestaţie împotriva acestei decizii. În aceeaşi zi, în faţa senatului universităţii, Kantorowicz dădea citire unui protest care viza aceeaşi măsură.

Întocmai ca documentul din 20 aprilie 1933, prilejuit de circumstanţe analoge, nici textul de acum al istoricului nu era redactat oricum, ci extrem de riguros. Scrisoarea prin care Kantorowicz îşi suspenda cursurile la Universitatea din Frankfurt-am-Main fusese concepută pe temeiul antitezei dintre loialitatea sa ca german şi politica unui regim care nesocotise libertatea academică, obligând instituţia pe care o slujea istoricul să se supună unor comandamente antisemite ofensatoare şi inacceptabile. Textul citit la 14 iunie 1949 era construit pe ideea contrastului dintre caracterul aparent anodin al gestului pretins din partea corpului academic şi implicaţiile sale considerabile.

„Istoria şi experienţa ne-au arătat – scria aici Kantorowicz – că orice jurământ sau orice formulă, odată instituite şi impuse, au tendinţa să devină autonome."[112] Italia mussoliniană şi Germania nazistă constituiau exemplele cele mai clare ale modului în care un gest la prima vedere inofensiv putea declanşa un proces ireversibil. Tocmai pentru că acceptaseră să se conformeze unor prescripţii anodine de acest fel, mulţi oameni trebuiseră să apuce, în anii din urmă, calea exilului. „Este procedeul tipic al tuturor demagogilor – continua Kantorowicz, cu gândul la propria biografie – de a-i pune pe cei mai loiali cetăţeni şi numai pe cei loiali în situaţia unui conflict de conştiinţă, etichetându-i pe non-conformişti ca ne-atenieni, ne-englezi [sau] ne-germani" şi confruntându-i cu alternativa a două rele, diferite prin natură, dar la fel de periculoase[113]. Or, afirma el în cuvinte de o frapantă actualitate care, aidoma celor de mai sus, merită reproduse integral, „nimic nu merită ca valorile eterne sau permanente să fie îngenuncheate sub impactul unei isterii de moment

111. Pentru detaliile care urmează, vezi, cu multe amănunte, Alain Boureau, *op.cit.*, *loc.cit.*, pp. 1288-1290. Multe dintre dosarele arhivei istoricului („Ernst Kantorowicz Collection, 1908-1982") de la Institutul „Leo Baeck" sunt dedicate acestei chestiuni şi pot fi consultate la următoarele adrese: Box 1, Folder 14 (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n305/mode/1up); Box 1, Folder 16 (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n471/mode/1up); Box 1, Folder 18 (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n625/mode/1up).

112. „Both history and experience have taught us that every oath or oath formula, once introduced or enforced, has the tendency to develop its own autonomous life" (Ernst H. Kantorowicz, „Statement read before the Academic Senate, northern section, June 14, 1949", în *idem*, *The Fundamental Issue. Documents and Marginal Notes on the University of California Loyalty Oath*, Berkeley, California, 1950, p. 4; vezi şi „Ernst Kantorowicz Collection, 1908-1982", Box 1, Folder 17 (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n591/mode/1up, consultat: 20.12.2013).

113. „It is a typical expedient of demagogues to bring the most loyal citizens, and only the loyal ones, into a conflict of conscience by branding non-conformists as un-Athenian, un-English, un-German, and – what is worse – by placing them before an alternative of two evils, different in kind, but equal in danger" (Ernst H. Kantorowicz, *The Fundamental Issue*, p. 5).

sau periclitate de dragul unor beneficii temporare şi efemere [...]. Dacă va deveni, într-adevăr, obligatoriu, noul jurământ va pune în pericol unele valori fundamentale, a căror grandoare nu se compară cu avantajele scontate"[114].

Care erau însă acele „valori fundamentale" ce riscau să fie iremediabil afectate prin măsura impusă de regenţii universităţii? Aici, cuvintele lui Kantorowicz sunt, din nou, mai elocvente decât orice comentariu: „[...] Adevărata problemă, problema fundamentală care se află în joc, este demnitatea profesională şi umană. Trei sunt profesiunile care au dreptul la robă: cea de judecător, cea de preot şi cea de universitar. Această podoabă constituie simbolul independenţei de gândire a celui care o poartă şi a răspunderii sale nemijlocite în faţa conştiinţei şi a lui Dumnezeu. Ea semnifică suveranitatea intrinsecă a acestor trei profesiuni interdependente – ultimele care trebuie să se exercite prin constrângere şi să se plece în faţa presiunii"[115]. Punându-i pe profesori (şi pe el însuşi) în această situaţie, regenţii universităţii comiseseră un „act ruşinos şi nedemn", întrucât obligativitatea de a jura îi făcea să-şi abandoneze „demnitatea umană şi responsabilitatea suverană de învăţaţi"[116]. Or – încheia Kantorowicz –, acest lucru era inacceptabil.

Alăturarea, operată de istoric, între profesiunea universitară, magistratură şi preoţie poate părea ciudată. Ea devine însă firească dacă toate trei sunt privite ca o expresie colectivă a ceea ce Max Weber a numit (cu un cuvânt care trebuie să-i fi fost familiar lui Kantorowicz) „vocaţie" şi, în al doilea rând, ca o slujire comună a *transcendenţei*. Cum foarte bine a observat – din nou – Alain Boureau, istoricul german „concepea profesiunea universitară ca un *corp sacru*", „impregnată – scrie tot el – de o sacralitate imanentă", în spiritul „dezvrăjirii" (*Entzäuberung*) despre care vorbise acelaşi Max Weber atunci când se referise la „vocaţie" (*Beruf*) în sensul ei secularizat de „incitatoare a capitalismului". Pentru Boureau, exaltarea de către Kantorowicz a ştiinţei în forma sa instituţionalizată „intra exact în schema «dezvrăjirii lumii», producătoare a modernităţii fără Dumnezeu"[117]. Nouă însă ni se pare mai plauzibilă interpretarea acestei metafizici „terestre" a profesiunii universitare nu ca o expresie a dispariţiei sau secularizării sacrului, ci a *camuflării* acestuia, cum a descris Mircea Eliade prefacerea modernă a transcendentului[118]. Ipoteza noastră ar putea explica şi termenul de „teologie politică", aşezat de istoric pe frontispiciul ultimei sale cărţi, preluat, fără nici o îndoială, de la Carl Schmitt, care, aidoma lui

114. „History shows that it never pays to yield to the impact of momentary hysteria, or to jeopardize, for the sake of temporary or temporal advantages, the permanent or eternal values [...]. The new oath, if really enforced, will endanger certain genuine values the grandeur of which is not in proportion with the alleged advantages" (*ibidem*).

115. „[...] [I] wish to emphasize the true and fundamental issue at stake: professional and human dignity. There are three professions, which are entitled to wear a gown: the judge, the priest, the scholar. This garment stands for its bearer's maturity of mind, his independence of judgment, and his direct responsibility to his conscience and to his God. It signifies the inner sovereignty of those three interrelated professions: they should be the very last to act under duress and yield to pressure" (*ibidem*, p. 6).

116. „It is a shameful and undignified action, it is an affront and a violation of both human sovereignty and professional dignity that the Regents of this University have dared to bully the bearer of this gown into a situation which [...] he is compelled to give up either his tenure or, together with his freedom of judgement, his human dignity, and his responsible sovereignty as a scholar" (*ibidem*, p. 6).

117. *Ibidem*.

118. Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Bucureşti, Humanitas, 1995, *passim*.

Kantorowicz mai târziu, a înţeles să caracterizeze în acest mod fenomenul transmutaţiei politice a religiosului.

Pledoaria lui Kantorowicz pentru respectarea libertăţii academice nu i-a clintit pe autorii măsurii incriminate din hotărârea lor. Nu a contat nici faptul că istoricului german i se alăturaseră mulţi colegi, la fel de nemulţumiţi şi de îngrijoraţi de efectele jurământului. Până la urmă, epuizat de o luptă fără sorţi de izbândă, Kantorowicz a demisionat din postul de profesor la Berkeley şi, după o scurtă trecere – ca *visiting scholar* – pe la fundaţia Dumbarton Oaks din Washington, s-a angajat, în 1951, la Institutul de Studii Avansate din Princeton, unde şi-a continuat cariera încă 12 ani, ţinând cursuri (la universitatea omonimă), scriind şi fiind înconjurat de afecţiunea celor câţiva prieteni şi discipoli fideli pe care şi-i făcuse. S-a stins din viaţă la 9 septembrie 1963[119], nu înainte de a da ultima sa mare carte: *Cele două corpuri ale regelui*.

***

Subiectul ei este astăzi prea cunoscut pentru a mai avea nevoie de ample detalieri. El nu era surprinzător nici pentru medieviştii americani: apariţia volumului fusese pregătită de câteva studii care se ocupau de aspecte ce aveau să fie tratate şi în carte[120]. În ansamblu, însă, tema „celor două corpuri" era inedită. Kantorowicz reconstituia aici genealogia unei metafore – al „doilea corp" al regelui – intens folosită de juriştii din epoca Tudorilor, pentru a distinge între „regele-ca-om" şi „regele-ca-persoană", adică în calitate de subiect de drept. Altcineva, în locul istoricului german, ar fi trecut peste această – la prima vedere – absolut banală figură de stil, fără a-i acorda vreo importanţă. Kantorowicz însă, care îşi exersase abilitatea în cercetări extrem de erudite, pornind de la detalii insignifiante şi pe subiecte punctuale încă din perioada sa germană, nu a ezitat să pornească pe acest drum, stimulat, pe de altă parte – cum singur o spune în prefaţa cărţii –, de o particularitate a societăţii americane pe care numai un străin, cum era el, o putea observa: caracterul „încorporat" al congregaţiilor religioase, după modelul marilor firme din lumea afacerilor. Ce sens putea avea un cuvânt precum „încorporare" aplicat unor comunităţi de acest tip? Dar abstracţiunea legală numită „Coroană" în limbajul aceloraşi juristi englezi din perioada elisabetană? Coborând pe firul straniei analogii dintre corpul fizic şi „corpul politic" din secolul al XVI-lea până în epoca ottoniană şi a papalităţii reformatoare din jurul anului 1000, Kantorowicz a identificat expresiile liturgice, juridice şi simbolice ale mai multor dualităţi asemănătoare, al căror sens comun era acelaşi cu al metaforei corporale întrebuinţate de juriştii Tudorieni: distincţia

119. Nefiind căsătorit vreodată şi neavând copii, legatarul testamentar al istoricului a fost nepoata sa Beate Salz, fiica lui Arthur Salz şi a Sophiei, sora sa mai mare (vezi *Last Will [and] Testament of EK, 1962*, „Ernst H. Kantorowicz Collection, 1908-1982", Box 1, Folder 11 (http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n270/mode/1up, consultat: 8.12.2013).

120. „*Christus Fiscus*", în *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg, 1948, pp. 223-235; „«Deus per naturam, Deus per gratiam»: A Note on Mediaeval Political Theology", *Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), pp. 65-91; „Inalienability: A Note on Canonical Practice and the English Coronation Oath in the Thirteenth Century", *Speculum*, XXIX (1954), pp. 488-502; „Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins", *Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), pp. 65-91.

dintre atributele funcţiei (demnităţii) şi individualitatea care le exercita. Ceea ce istoricul a reuşit să pună astfel în evidenţă a fost modul în care juriştii şi canoniştii Evului Mediu au descris şi conceptualizat abstracţiunea totală care, de la Machiavelli înainte, a primit numele de Stat, reprezentat, după modelul „trupului lui Christos", ca o entitate perenă, deopotrivă fizică şi metafizică. Cu câteva decenii mai înainte, Max Weber interpretase apariţia birocraţiei – aspect al aceluiaşi fenomen, al genezei statului modern, de care se ocupase şi el – ca una dintre manifestările cele mai clare ale „dezvrăjirii lumii", adică ale preschimbării spiritului religios în etică mundană. Pentru Kantorowicz, conceptul de Stat, evocat de juriştii şi canoniştii din secolele XIII-XVI prin termeni precum *corpus*, *dignitas*, *Corona*, *fiscus* ş.a.m.d., se născuse nu prin renunţarea la dominanta sa religioasă, ci prin *travestirea* ei cu ajutorul unor forme de limbaj care, după modelul religios, nu numai că desemnau noua entitate ca o *comunitate* – o comunitate politică – , dar îi alocau aceeaşi simultaneitate a prezenţei („aici" şi „dincolo") ca tuturor celorlalte *comunitates* sau *universitates* de tip asemănător. În acest sens, se cuvine interpretată – cum am mai spus – şi expresia „teologie politică" din subtitlul cărţii : ca o modalitate prin care autorul celor „două corpuri" a explicat de ce puterea modernă şi-a păstrat intactă aura de sacralitate, iar deţinătorul ei capacitatea de a fi – în spiritul dogmei întrupării – o încarnare a invizibilului.

Primirea de care s-a bucurat cartea lui Kantorowicz a fost elogioasă, iar recenziile, în majoritatea lor, favorabile. Toţi comentatorii au apreciat „bogata erudiţie" a volumului[121], „structura [sa,] asemănătoare cu a unui Gobelin"[122], caracterul „monumental", susţinut de un control „prodigios" al surselor şi literaturii secundare[123], ceea ce urma să-l facă de neocolit pentru toţi studioşii gândirii politice medievale[124]. Unii au mers până acolo încât au apreciat cartea drept „cea mai importantă lucrare de istorie a gândirii politice medievale [şi] cu siguranţă cea mai spectaculoasă din ultimele câteva generaţii"[125]. Alţii nu s-au sfiit să o considere „clasică"[126] sau, pur şi simplu, „mare"[127]. Chiar şi Norman F. Cantor, care – cum am văzut – i-a dedicat, mai târziu, istoricului o micro-biografie mai mult decât răuvoitoare[128], recunoştea meritele cărţii, pe care o considera „cea mai importantă contribuţie la istoria regalităţii medievale" din ultimii 50 de ani, sortită să rămână un reper pentru toţi cercetătorii[129].

Au existat însă şi destule critici, unele superficiale (precum o prea mare eterogenitate a conţinutului[130]), altele mai serioase. Cea mai importantă critică din a doua categorie privea metoda cărţii : Edouard Perroy, de exemplu, i-a reproşat lui Kantorowicz că a scris o istorie „suspendată" a ideilor, fără să ţină seama de „evenimentele care le generaseră" sau de

121. *Cf.* Ewart Lewis, în *Political Science Quarterly*, vol. 73, nr. 3 (septembrie 1958), p. 453.
122. William Huse Dunham, jr., în *Speculum*, vol. 33, nr. 4 (octombrie 1958), pp. 550-553.
123. H.S. Offler, în *The English Historical Review*, vol. 75, nr. 295 (aprilie 1960), p. 297.
124. *Ibidem*.
125. Peter N. Riesenberg, în *The American Political Science Review*, vol. 52, nr. 4 (decembrie 1958), p. 1139.
126. William Huse Dunham, *loc.cit.*, p. 553.
127. *Ibidem*, p. 550 („Kantorowicz has written a great book").
128. Vezi *The Nazi Twins : Percy Ernst Schramm and Ernst Hartwig Kantorowicz*, *loc.cit.*, pp. 79-118.
129. Norman F. Cantor, în *The American Historical Review*, vol. 64, nr. 1 (octombrie 1958), p. 82.
130. *Ibidem*. De asemenea, Beryl Smalley, în *Past & Present*, nr. 20 (noiembrie 1961), pp. 30-35.

circumstanţele pe care aceste idei „trebuiau să le justifice"[131]. În alţi termeni, Beryl Smalley a formulat aceeaşi observaţie: „simbolul nu trebuie pus înaintea realităţii"[132], a scris el, citând o recenzie a lui R.W. Southern[133], care a criticat cartea pentru însemnătatea – după el – exagerată pe care Kantorowicz o acordase simbolurilor ca mijloace explicative ale realităţii în Evul Mediu. Cei care, mai aproape de noi, au încercat să-l apere pe Kantorowicz de această imputare (inerentă, de altfel, oricărei istorii a ideilor) au scos în evidenţă aspectele prin care *Cele Două Corpuri* anticipa direcţii actuale de cercetare, precum teoria discursului, semantica istorică, chiar istoria conceptelor (oglindită de micile explorări de arheologie textuală din carte) etc.[134]. Treptat însă, controversele s-au estompat, devenind irelevante în raport cu posteritatea volumului; o posteritate – precizarea trebuie făcută imediat – la fel de paradoxală ca şi subiectul cărţii. În pofida ecoului ei preponderent favorabil, ampla sinteză kantorowicziană nu pare a fi inspirat, imediat, explorări semnificative în domeniul ei de referinţă (gândirea politică medievală şi istoria Statului). Cu toate acestea, ea nu a fost niciodată ignorată, cum ne arată numărul constant de citări al căror obiect l-a făcut volumul de la apariţie până astăzi[135], semnificative din unghiul înrâuririi sale latente asupra multor generaţii de istorici. Revenirea *Celor două corpuri ale regelui* în centrul atenţiei publice a avut loc începând cu anii '80 ai secolului trecut, când impasul marilor naraţiuni istorice a reorientat interesul cercetării spre subiecte cu caracter antropologic – istoria *corpului* constituie un exemplu – care prezentau avantajul unor reconstituiri ale trecutului mai aproape de realitatea sa cotidiană. Influenţa, în aceeaşi perioadă, în Franţa şi pe continent, a filozofiei foucaldiene – în cadrul căreia corpul ocupa de asemenea un loc central – a contribuit şi ea, indirect, la renaşterea interesului pentru opera lui Kantorowicz, oglindită şi de traducerea cărţii în mai multe limbi[136].

Faptul că *Cele două corpuri ale regelui*, la 57 de ani de la apariţie şi la puţin peste jumătate de veac de la stingerea din viaţă a autorului ei, vede, în sfârşit, lumina tiparului şi în limba română reprezintă omagiul adus unui istoric şi unei cărţi care rămân două dintre reperele cele mai importante ale istoriografiei europene şi nord-americane contemporane.

Alexandru-Florin Platon

131. *Cf.* „M. Kantorowicz pratique une *Geistesgeschichte* qui tente d'appréhender les idées les plus abstraites et les fictions juridiques les plus subtiles sans trop se soucier de les rattacher aux événements qui les ont fait naître, aux circonstances qu'elles étaient appelées à justifier, aux milieux qu'elles ont réellement touchés. Le procès que nous lui chercherons est moins d'intention [...] que de méthode – le devoir de l'historien étant de replacer les faits dans une perspective qui ne soit pas seulement cohérente et intelligible, mais aussi conforme à la chronologie et aux données de l'histoire" (Edouard Perroy, în *Revue Historique*, T. 220, Fasc. 1 [1958], pp. 159-160).
132. *Loc.cit.*, p. 32.
133. R.W. Southern, în *Journal of Ecclesiastical History*, X, 1, 1959, pp. 105-108.
134. Vezi, în acest sens, Bernhard Jussen, „The King's Two Bodies Today", *Representations*, 106, primăvara 2009, p. 105.
135. Vezi William Chester Jordan, *Preface (1997)* la Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieaeval Political Theology*, with a new Preface by William Chester Jordan, Princeton University Press, 1997, p. xv, n. 28.
136. Spaniolă (1985), italiană şi franceză (1989), portugheză şi poloneză (1997); *ibidem*, p. xv.

Lista ilustraţiilor

1. Medalioane din 1642 [pp. 30 *sq.*]
a. Regele Carol I în Parlament (fără imagine pe revers), New York, Societatea Numismatică Americană

b-c. Av. : Portret al lui Carol I
Legendă : PRO·RELIGIONE·LEGE·REGE·ET·PARLIAMENTO·
Rev. : Regele în Parlament
d-e. Av. : Portret al lui Robert Devereux, al treilea Conte de Essex, Comandant al Armatei Parlamentare
Legendă (exterior) : SHOULD HEAR BOTH HOUSES OF PARLIAMENT FOR TRUE RELIGION AND SUBJECTS FREEDOM STANDS
(interior) : PRO·RELIGIONE·LEGE·REGE·ET·PARLIAMENTO
Rev. : Regele în Parlament

f-g. Av. : Portret al lui Carol I
Legendă : SHOULD HEAR BOTH HOUSES OF PARLIAMENT FOR TRUE RELIGION AND SUBJECTS FREEDOM STANDS
Rev. : Regele în Parlament
Medalionul lui Essex (d-e) combină inscripţiile de pe cele două medalioane regale (b-c, f-g). Reversul a rămas neschimbat (vezi şi fig. 2). Aceste trei medalioane se află la Glasgow, la Muzeul Hunter ; mulaje de ghips au fost obţinute prin amabilitatea domnişoarei Anne S. Robertson, curator al Cabinetului de Monede de la Hunter. *Cf.* Hawkins, *Medallic Illustrations*, gr. XXV, fig. 5, 6, 11.

2. Medalion din 1642, mărit [pp. 30 *sq.*]
Av. : Vas de luptă
Rev. : Regele în Parlament
Legendă : PRO : RELIGIONE : GREGE : ET : REGE :
Londra, British Museum

3. Sigiliu (aşa-numitul „Al Cincilea Sigiliu") al Regelui Carol I [p. 31]
Din : *Trésor de numismatique et de glyptique : Sceaux des rois et reines d'Angleterre* (Paris, 1858), gr. XX

4. Însemne personale ale Regelui Richard al II-lea [p. 40]
a. Banieră, b. Stindard.
Din : Lord Howard de Walden, *Banners, Standards, and Badges from a Tudor Manuscript in the College of Arms* (1904), fig. 5 şi 71.

5. Împăratul în Maiestate [p. 65]
Otto al II-lea într-o miniatură a Şcolii din Reichenau; Aachen, Tezaurul Catedralei: Evanghelie, fol. 16r (cca 975 d.Chr.).

6. Christos în Maiestate [p. 67]
Copertă de carte în fildeş (belgiană), Darmstadt (cca 900 d.Chr.)
Din: A. Goldschmidt, *Elfenbeinskulpturen*, I, gr. LXXIV, fig. 162; *cf.* Rosalie B. Green, în *Art Bulletin*, XXVIII (1946), 112 *sq.*

7. Christos în Maiestate [p. 67]
Copertă de carte în fildeş, Sankt Gallen (cca 900 d.Chr.); *cf.* Goldschmidt, *op.cit.*, I, gr. LXXV, fig. 163a.

8. Terra purtând pe cel Răstignit [p. 69]
Fildeş din Echternach, Gotha (sec. al XI-lea); *cf.* Goldschmidt, *op.cit.*, II, gr. IX, fig. 23.

9. Scenă escatologică, perioada carolingiană [p. 71]
Miniatură, Biblia Viviană: Paris, Bibl. Nat. MS lat. I, fol. 416.

10. Scenă escatologică, perioada carolingiană [pp. 71, 76]
Miniatură; Roma, San Paolo fuori le Mura, Biblie, fol. 307v.

11. Maiestas Domini supra Caelum [p. 71]
Sarcofagul lui Junius Bassus (359 d.Chr.); Roma, Grotele Vaticanului.
Din: F. Gerke, *Der Sarkophag des Junius Bassus* (Berlin, 1936), gr. 5; *cf.* Gerke, *Christus in der Spätantike* (Mainz, 1948), gr. 52 şi 53.

12. Triumful lui Vasile al II-lea [pp. 71, 78]
Miniatură bizantină (sec. al XI-lea); Veneţia, Bibl. Marciană, MS gr. 17.

13. Christos Triumfător [p. 74]
Mozaic (sec. al VI-lea); Ravenna, Capela arhiepiscopală.

14. Christos Dispărând: Înălţarea [p. 75]
Miniatură, Evanghelia Sf. Bernward (sec. al XI-lea); Hildesheim, Tezaurul catedralei, MS 18, fol. 175v.
Din: S. Beissel, *Des Hlg. Bernward Evangelienbuch* (Hildesheim, 1891), gr. XXIV.

15. Christos în Maiestate cu 24 de Bătrâni [p. 77]
a. Miniatură, perioada carolingiană; Roma, San Paolo f.l.m., Biblia, fol. 116v.
b. Miniatură, perioada carolingiană; Apocalipsa din Trier, Staadtbibl., MS 31, fol. 61.

16. Carol cel Pleşuv Întronat [pp. 66 n. 46, 68, 77]
a. Miniatură, perioada carolingiană; Biblia Viviană (*supra*, fig. 9), fol. 423.
Din: W. Köhler, *Die Schule von Tours* (1930), gr. 76.
b. Miniatură, perioada carolingiană; Evanghelia din St. Emmeram (*Codex aureus*): München, Staatsbibl., Clm. 14000, Cim. 55, fol. 5v.
Din: G. Leidinger, *Codex aureus* (1921), I, gr. 10.

17. Poarta capuană a împăratului Frederic al II-lea [p. 106]
Secolul al XIII-lea (reconstituire).
Din: C.A. Willemsen, *Kaiser Friedrichs II. Triumphtor zu Capua* (Wiesbaden, 1953), fig. 106.

18. Ambrogio Lorenzetti [p. 107]
a. Iustitia, b. Buon Governo.
Frescă, Siena, Palazzo Pubblico (sec. al XIV-lea).

19. Judecata de Apoi cu Iustitia [p. 107]
Triptic de email din Stablo (sec. al XII-lea); Colecţia D-lui şi D-nei Alistair Bradley Martin, New York.

20. Împăratul Henric al II-lea ca Judecător [p. 108]
Miniatură, Evanghelia de la Monte Cassino (1022-1023 d.Chr.); Vatican, Ottobon. lat. 74, fol. 193v.

21. Emblema *Quod non capit Christus, rapit Fiscus* [p. 159]
Andrea Alciati, *Emblemata* (Lyon, 1551; prima ediţie în 1531). No. CXLVII, p. 158.

22. Medalion din 1603: Regina Elizabeta: *Unica Phoenix* [p. 355]
Av.: Regina Elisabeta.
Legenda (exterioară): HEI·MIHI·QUOD·TANTO·VIRTUS·PERFUSA·DECORE·
NON·HABET·ETERNOS·INVIOLATA·DIES·
(interioară): ELIZABETHA·D·G·ANG·FR·ET·HIB·REGINA·
Rev.: Phoenix arzând pe rug; deasupra lui, monograma Reginei şi Coroana Imperială.
Legenda (exterioară): FELICES·ARABES·MUNDI·QUIBUS·UNICA·
PHOENIX
PHOENICEM·REPARAT·DEPEREUNDO· NOVAM·
(interioară): O·MISEROS·ANGLOS·MUNDI·QUIBUS·
UNICA·PHOENIX·
VITIMA·FIT·NOSTRO·TRISTIA·FATA·SOLO·
Din: J.D. Köhler, *Munz Belustigung* (Nürnberg, 1729 *sqq.*), XXI, 225 *sqq.* Vezi, pentru medalioanele înfăţişând Phoenixul emise cu ocazia urcării pe tron a Elisabetei în 1558, Hawkins, *Medallic Illustrations*, gr. VI, 7, 8, 9, şi, de asemenea, VIII, 17.

23. Medalion din 1649: Carol I şi Regele Carol al II-lea ca Phoenix [p. 355]
Av.: Regele Carol I. Legenda: CAROLUS·I·D:G:MAG:BR:FR:ET·HI:REX:
Rev.: Phoenix înălţându-se de pe rug.
Legenda: CAROLUS·II·D:G:MAG:BRIT:FRAN:ET·HIBER:REX:
(interioară) EX·CINERIBUS
Medalion de Thomas Rawlins, emis de regaliştii după execuţia lui Carol I; Glasgow, Hunter Coin Cabinet, pentru care domnul J.K. Jenkins de la British Museum mi-a furnizat cu amabilitate un mulaj de ghips. *Cf.* Hawkins, *Medallic Illustrations*, gr. XXX, 19.

24. Jeton, desen 1643 [p. 355] Paris, Bibl. Mazarine, MS 4395, fol. 1v.

25. Medalion (desen): *Lit de Justice* al lui Ludovic al XIV-lea [p. 356]
Din: Claude-François Menestrier, *Histoire de Louis le Grand* (Paris, 1691), gr. 28.

26. Caricatură de Thackeray a portretului lui Ludovic al XIV-lea realizat de Rigaud [p. 363]
Caricatura a fost luată din prima ediţie (1840) a *The Paris Sketch Book by Titmarsh* din Biblioteca Pierpont Morgan; *cf. Works of Thackeray* (Charterhouse Edition; Londra, 1901), vol. XVI, faţă în faţă cu p. 313.

27. Regele Henric al IV-lea al Franţei pe *Lit d'Honneur* [p. 365]
a-b. Gravuri de Isaac Briot (1585-1670). Paris, Bibl. Nat., MS Clarembault 1127, fol. 25v. *Cf.* P. Mathieu, *Historia della morte d'Enrico quarto Rè di Francia* (Modena, 1625), 757; E. Benkard, *Undying Faces*, fig. 1, faţă în faţă cu p. 18.

28. Mormântul lui John Fitzalan, al 17-lea Conte de Arundel [p. 373]
Arundel, Essex (cca 1435).

29. Efigia sub baldachin [p. 369]
Frontispiciu al *L'obsèque et enterrement du roy (Louis XII)*, [Paris, 1515].

30. Mormântul Arhiepiscopului Henry Chichele [p. 370]
Catedrala din Canterbury (cca 1424).

31. Mormântul lui Thomas Beckington, Episcop de Bath şi Wells [p. 373]
Catedrala din Wells (cca 1451).

32. Medalioane şi monede romane.
a. Busturi lipite: Postumus şi Hercules [pp. 68, 429]
New York, Societatea Numismatică Americană. *Cf.* Mattingly şi Sydenham, *Roman Imperial Coinage*, V:2, gr. XIII, fig. 11; de asemenea F. Gnecchi, *Medaglioni Romani*, gr. CXVI, fig. 7-8.
b. Busturi lipite: Probus şi Sol Invictus [pp. 68, 429]
Din: Joceline M.C. Toynbee, *Roman Medallions* (New York, 1944), gr. 11, fig. 7.
c. *Oriens Augusti* [p. 32]
Aureus al lui Aurelian. Din: Mattingly şi Sydenham, *Roman Imperial Coinage*, V:2, gr. VIII, fig. 129. Vezi Shakespeare, *Richard al II-lea*, actul III, scena 2, p. 67:

> Mişeii, ucigaşii, păcătoşii,
> Învăluiţi în haina grea a nopţii,
> Se află dezgoliţi şi-nfricoşaţi?

d. Busturi lipite: Constantin şi Sol Invictus [pp. 429 *sq.*]
Medalion de aur, Colecţia Beistegui (Paris, Bibl. Nat., Cabinet des Médailles). Din: Toynbee, *Roman Medallions*, gr. XVII, fig. 11; *cf.* E. Babelon, în *Mélanges Boissier* (Paris, 1903), 49 *sqq.*
e-f. Busturi lipite: Constantin şi Sol Invictus [pp. 429 *sq.*]
Solidi de aur. Din: A. Alföldi, în *Journal of Roman Studies*, XXII (1932), gr. II, fig. 15-16.

Fig. 1. a, c, e, g: Carol I in Parliament; b, f: Carol; d: Essex

Fig. 2. Carol I în Parlament (medalion din 1642)

Fig. 3. „Al Cincilea Sigiliu" al lui Carol I

a. Banieră

b. Stindard

Fig. 4. Însemne personale ale lui Richard al II-lea

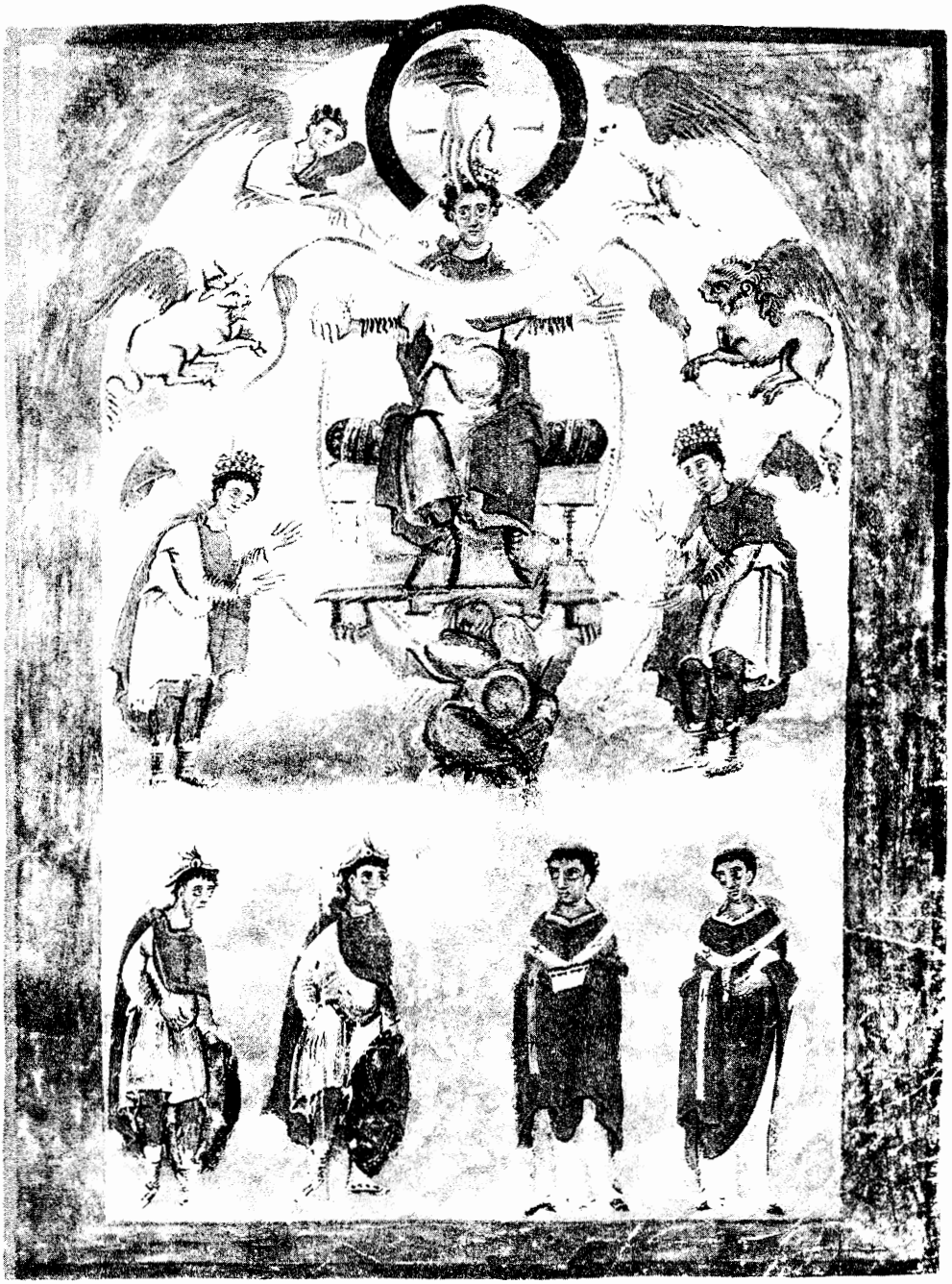


Fig. 5. Împăratul Otto al II-lea în Maiestate (Evanghelia de la Aachen, cca 975)

Fig. 6. Christos în Maiestate (copertă de carte în fildeș, Darmstadt, cca 900)

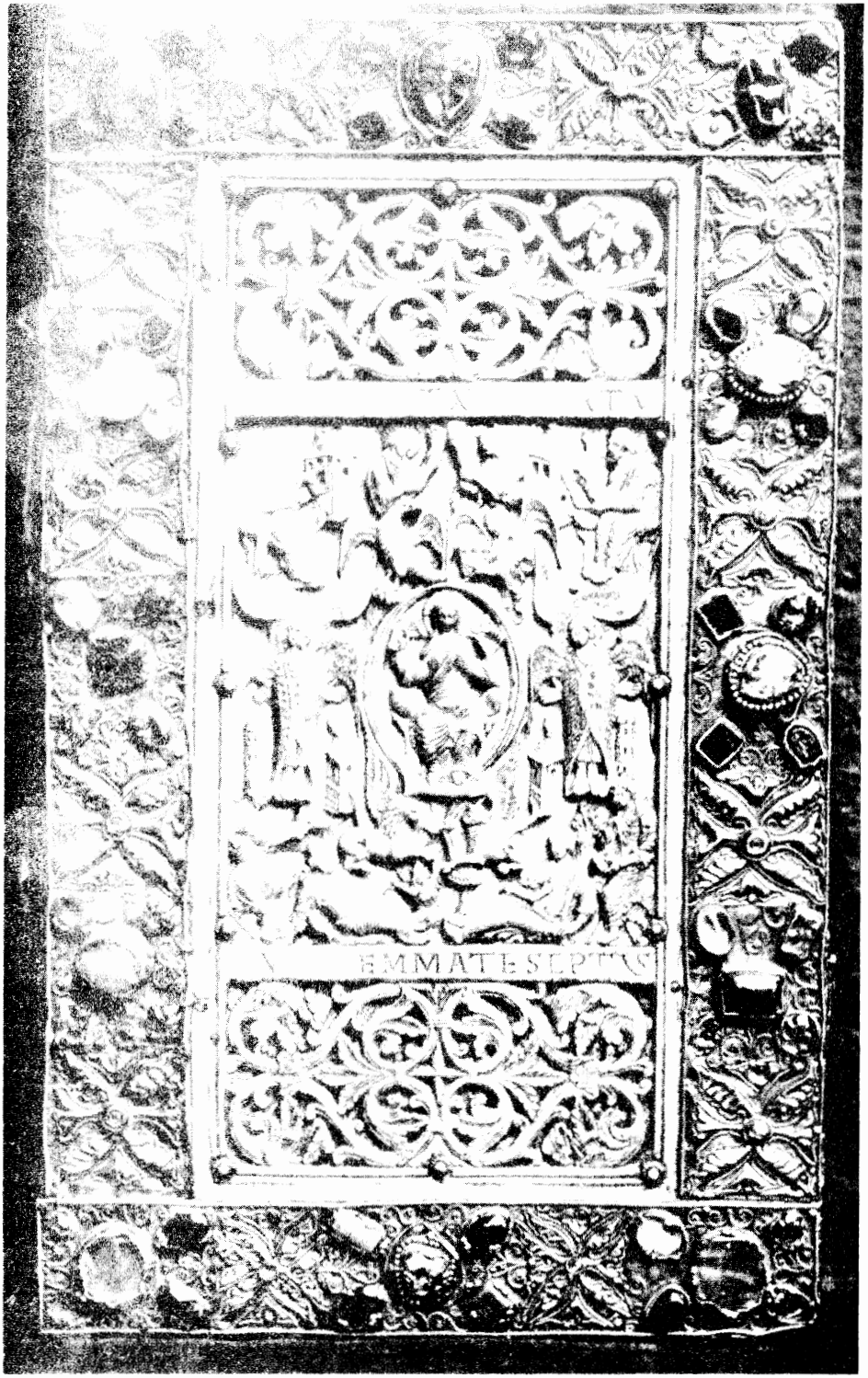


Fig. 7. Christos în Maiestate (copertă de carte în fildeș, Sankt Gallen, cca 900)

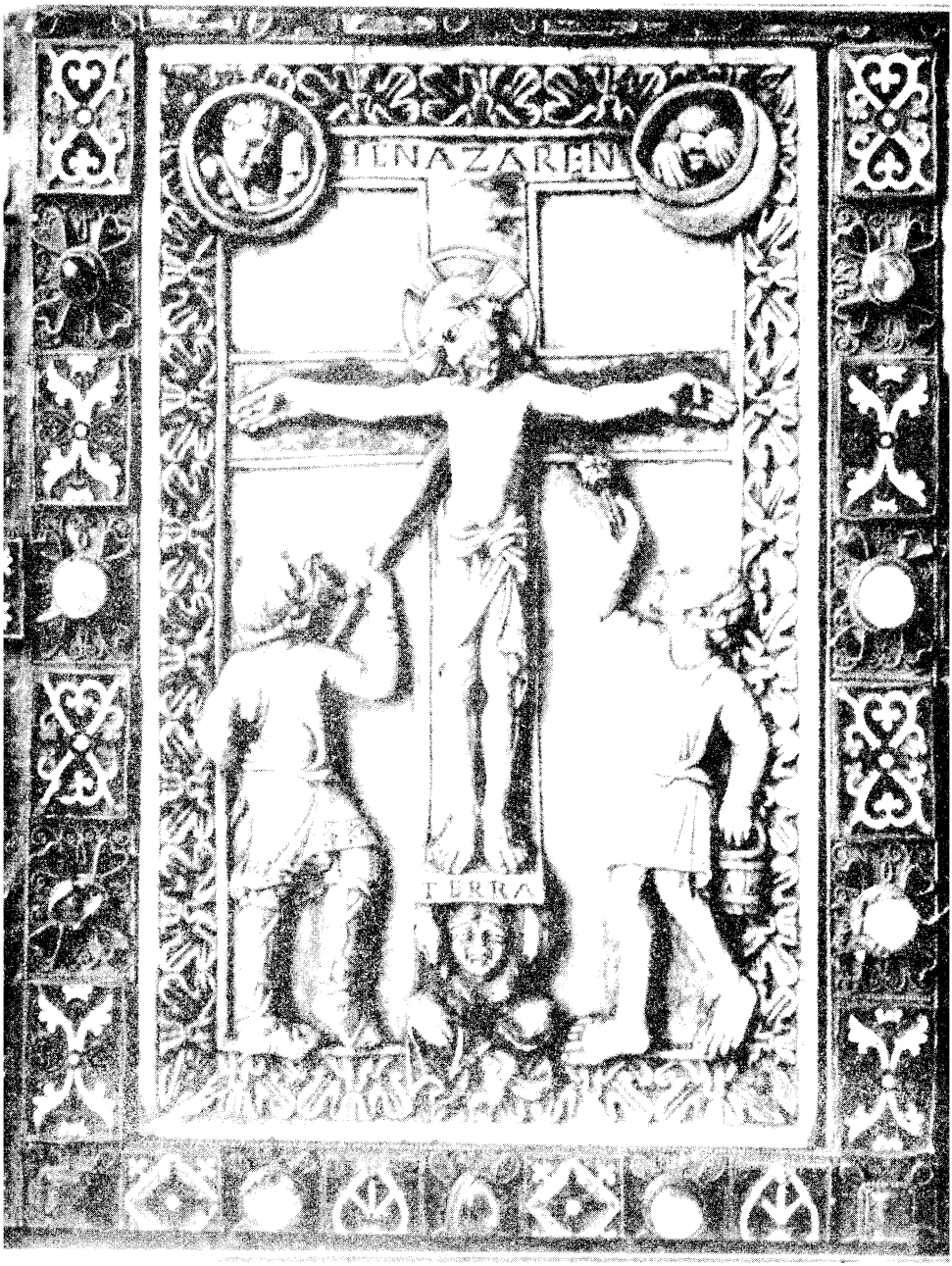


Fig. 8. Terra purtând pe cel Răstignit (fildeș, secolul al XI-lea)

Fig. 9. Scenă escatologică (Biblia Vivianã, secolul al IX-lea)

Fig. 10. Scenă escatologică
(San Paolo f.l.m., Biblie, secolul al IX-lea)

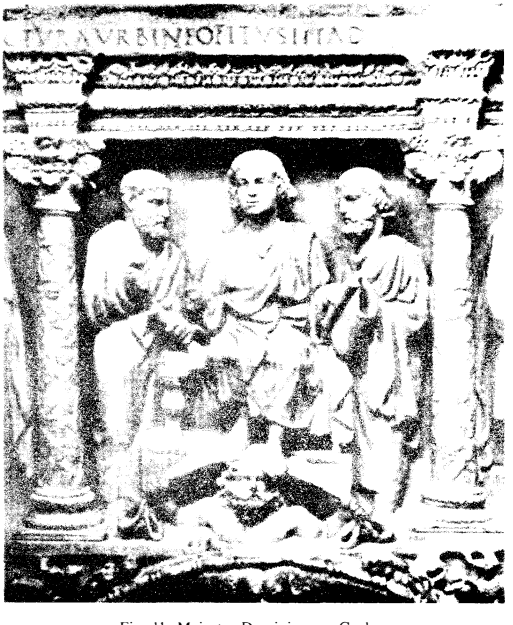
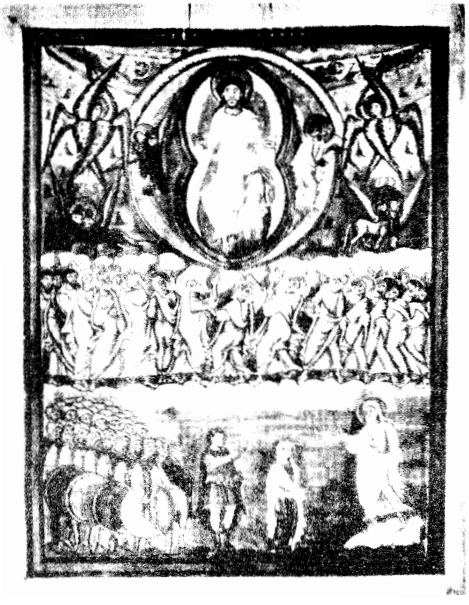


Fig. 11. Maiestas Domini supra Caelum
(Sarcofagul lui Junius Bassus, 359 d.Chr.)

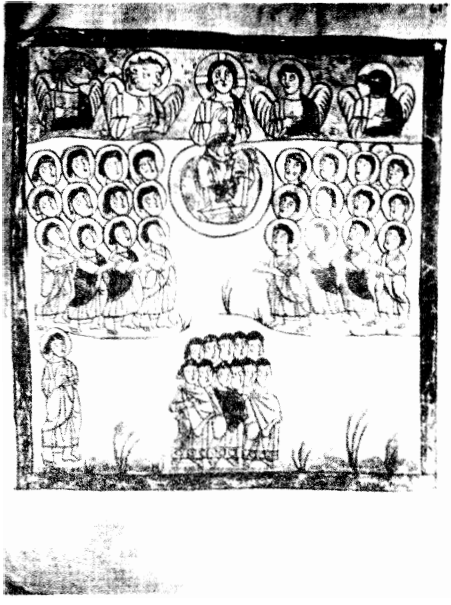
Fig. 12. Triumful lui Vasile al II-lea
(MS bizantin, secolul al XI-lea)

Fig. 13. Christos Triumfător
(Ravenna, Capela arhiepiscopală, secolul al VI-lea)

Fig. 14. Christos Dispărând
(Evanghelia Sf. Bernward, Hildesheim, secolul al XI-lea)



a. Biblia San Paolo, secolul al IX-lea



b. Apocalipsa din Trier, secolul al IX-lea

Fig. 15. Christos în Maiestate cu 24 de Bătrâni

a. Biblia Vivianã

b. Evanghelia din St. Emmeram

Fig. 16. Carol cel Pleşuv întronat

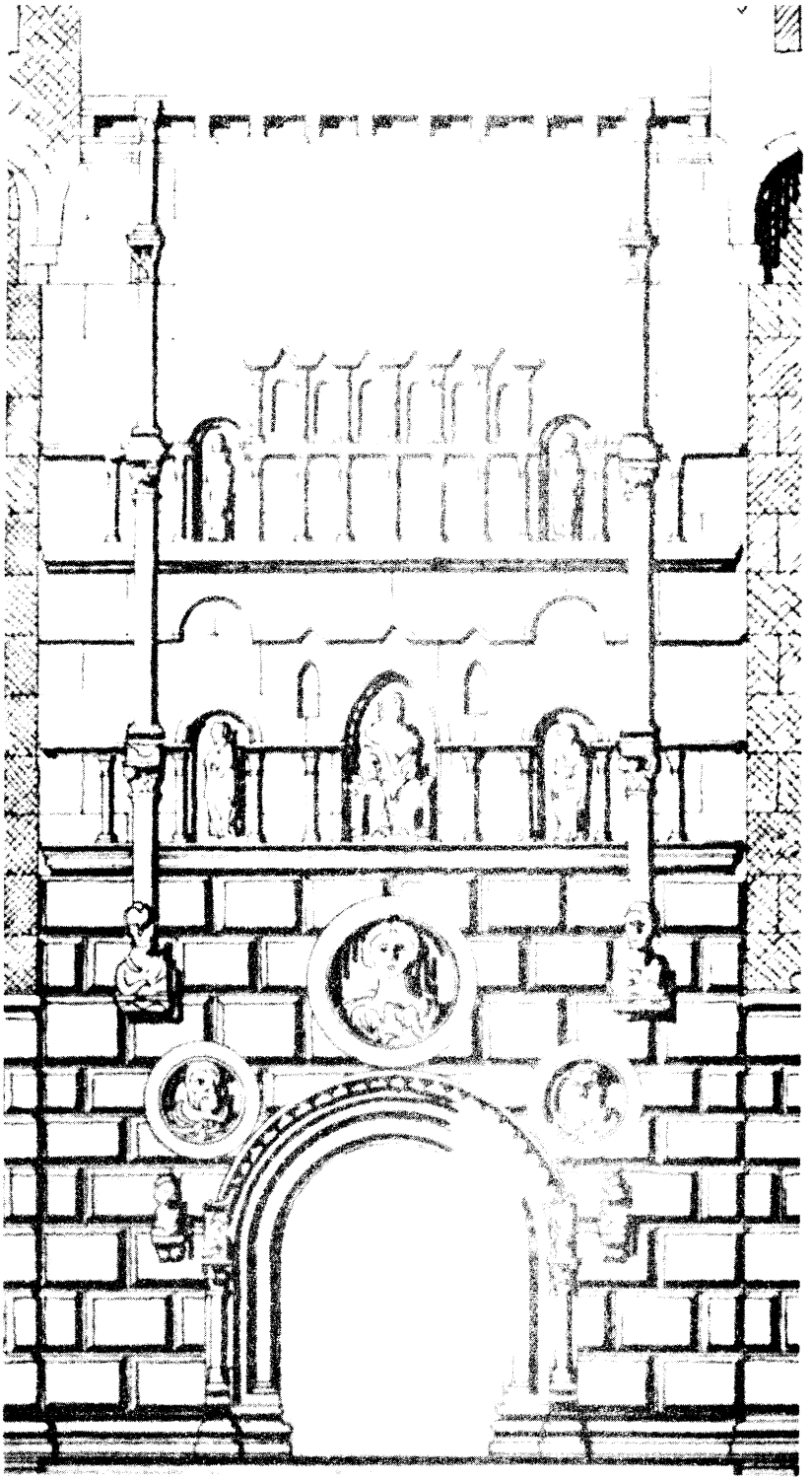


Fig. 17. Poarta capuană a împăratului Frederic al II-lea (reconstituire)

a. Iustitia

Fig. 18. Frescă de Ambrogio Lorenzetti (Palazzo Pubblico, Siena)

b. Buon Governo

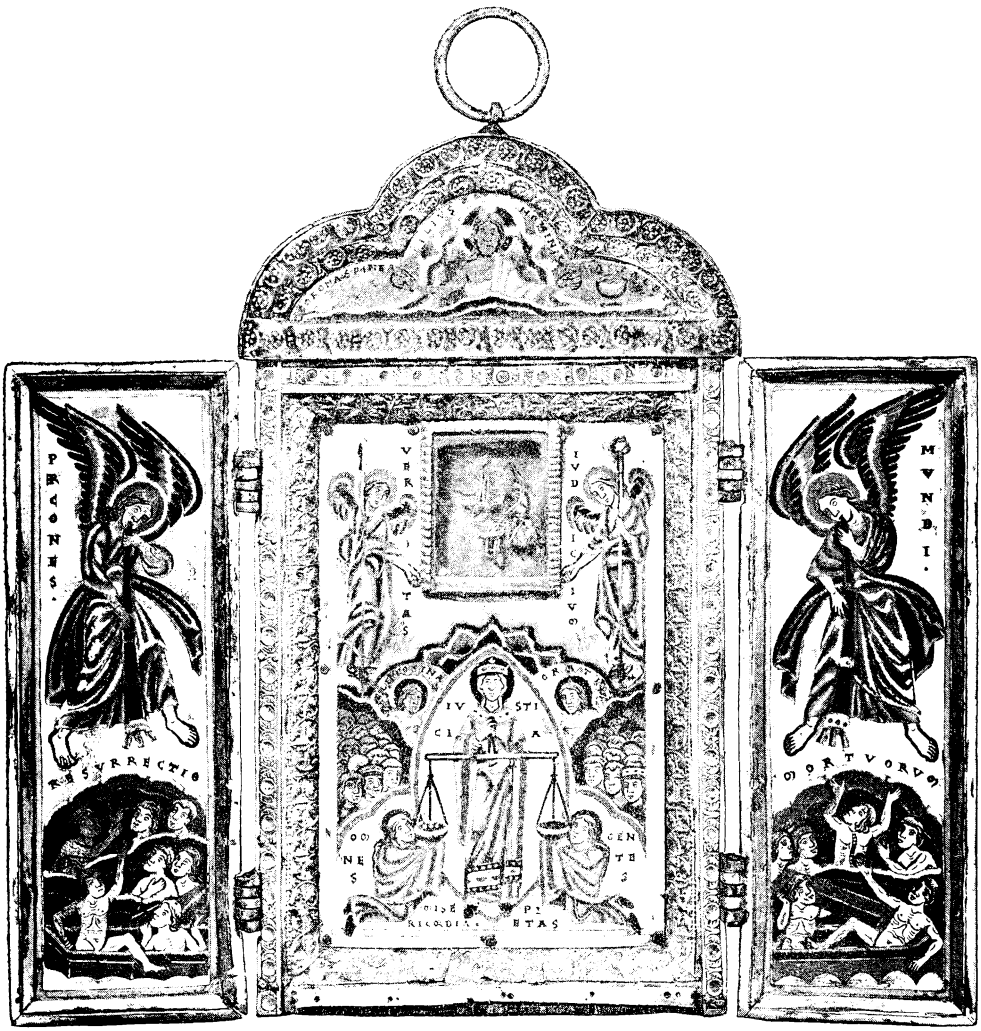


Fig. 19. Judecata de Apoi cu Iustitia
(Triptic de email din Stablo, secolul al XII-lea)

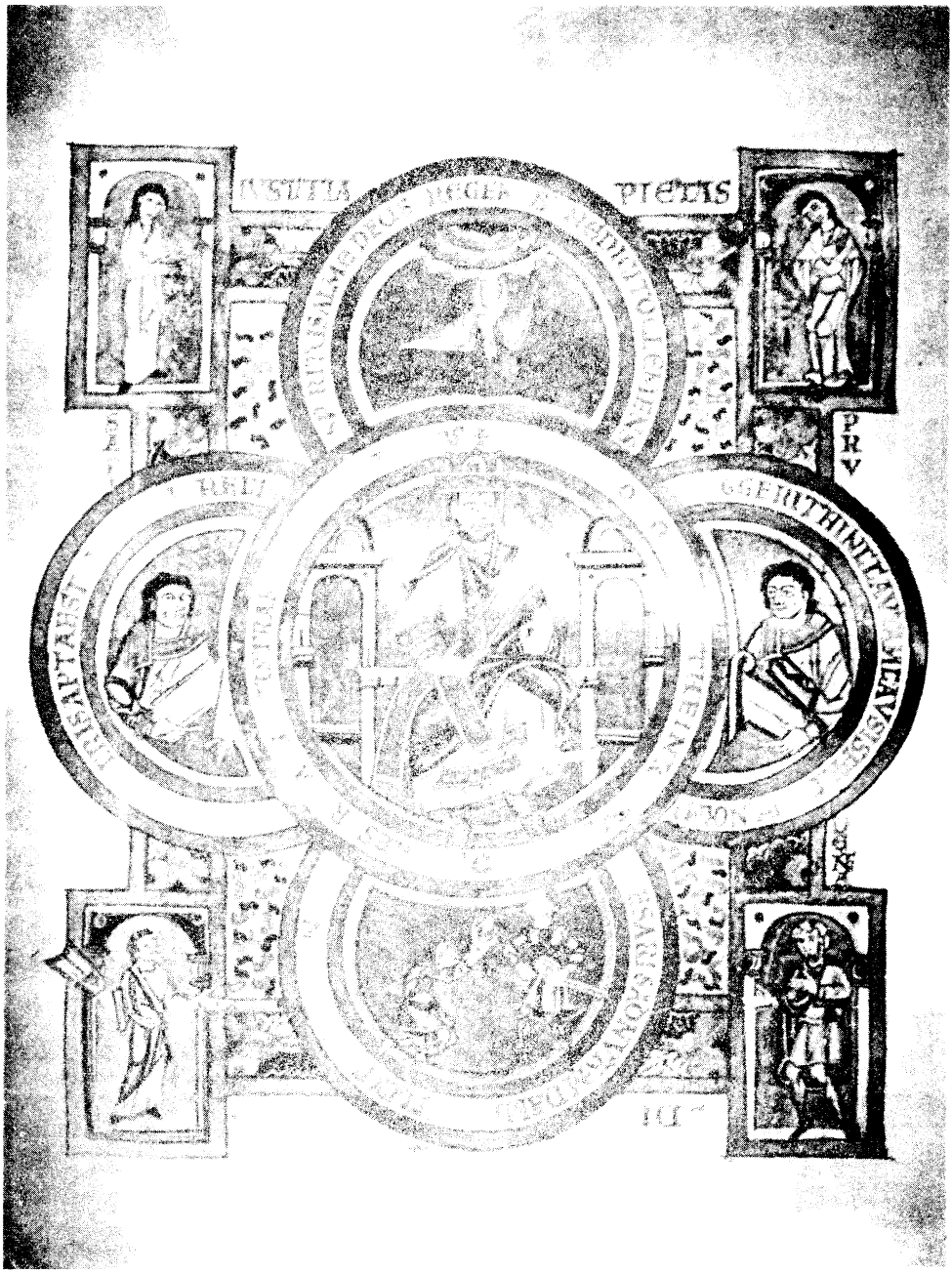


Fig. 20. Împăratul Henric al II-lea ca Judecător
(Evanghelia de la Monte Cassino, 1022-1023 d.Chr.)

Fig. 21. Andrea Alciati : emblemă (1531)

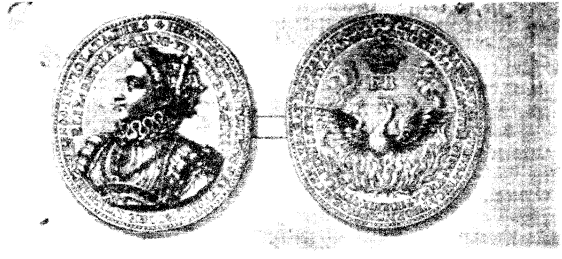


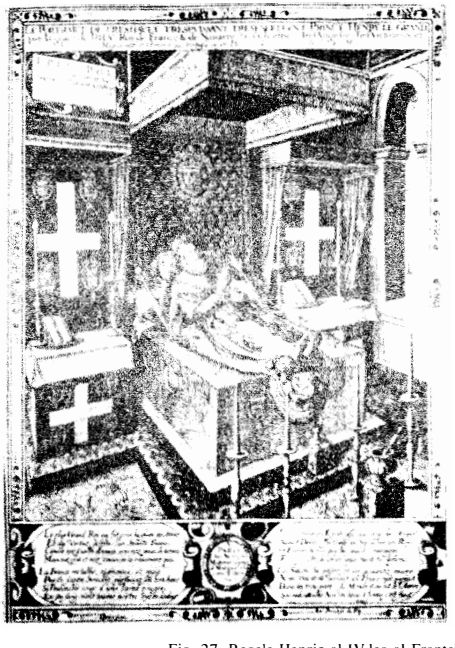
Fig. 22. Regina Elisabeta : *Unica Phoenix* (medalion, 1603)

Fig. 23. Carol I şi Carol al II-lea ca Phoenix (medalion, 1649)

Fig. 24. Desen pentru jeton (1643)

Fig. 25. *Lit de Justice* al lui Ludovic al XIV-lea
(desen pentru medalion)

Fig. 26. Caricatură de Thackeray a portretului lui Ludovic al XIV-lea realizat de Rigaud



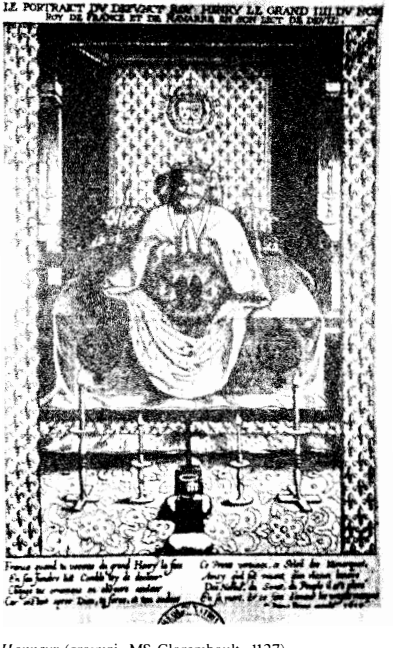


Fig. 27. Regele Henric al IV-lea al Franţei pe *Lit d'Honneur* (gravuri, MS Clarembault, 1127)

Fig. 28. Mormântul lui John Fitzalan, al 17-lea Conte de Arundel (cca 1435)

Fig. 29. Efigia sub baldachin

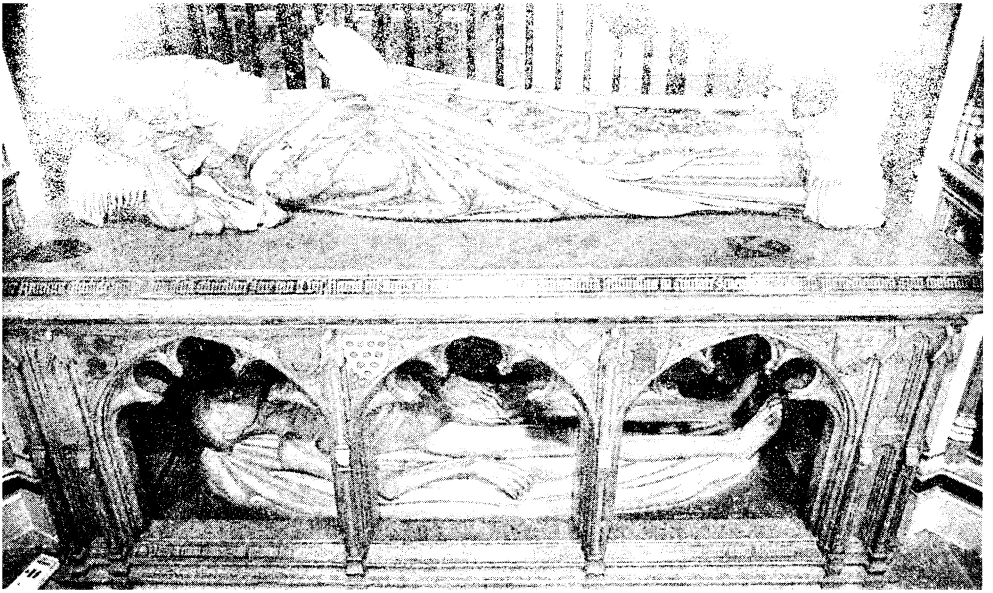


Fig. 30. Mormântul Arhiepiscopului Henry Chichele. Catedrala din Canterbury (1424)

Fig. 31. Mormântul episcopului Thomas Beckington. Catedrala din Wells (cca 1451)

a. Postumus şi Hercules

b. Probus şi Sol Invictus

Busturi lipite

c. *Oriens Augusti*

Aureus al lui Aurelian

d-f. Busturi lipite : Constantin şi Sol Invictus

Fig. 32. Monede

Abrevieri

AHR	*American Historical Review*
AKKR	*Archiv für katholisches Kirchenrecht*
ArchUF	*Archiv für Urkundenforschung*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
C.	*Codex Justiniani* (vezi *Corpus Iuris Civilis* [1584], vol. V şi IV)
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*
D.	*Digesta* (vezi *Corpus Iuris Civilis* [1584], vol. I-III)
DA	*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
EHR	*English Historical Review*
Erg.Bd.	Vezi Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite, Ergänzungsband*
Feud.	*Libri feudorum* (vezi *Corpus Iuris Civilis* [1584], vol. IV)
Glos.ord.	Vezi *Glossa ordinaria*
HZ	*Historische Zeitschrift*
Inst.	*Institutiones Justiniani* (vezi *Corpus Iuris Civilis* [1584], vol. IV)
JRS	*Journal of Roman Studies*
Lib.aug.	Vezi *Liber augustalis*
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* Seriile citate abreviat sunt : *Epp.sel.* *Epistolae selectae* (octavo) *LdL.* *Libelli de Lite* *SS.r.Germ.* *Scriptores rerum Germanicarum* (octavo) *Const.* *Constitutiones et acta publica*
MÖIG [*MIÖG*]	*Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*
Nov.	*Novellae* (see *Corpus Iuris Civilis* [1584], vol. IV)
PGr	Migne, *Patrologia graeca*
PL	Migne, *Patrologia latina*
QF, QfiAB	*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*
RE	*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. Pauly, Wissowa, Kroll şi alţii
Rev. bénéd.	*Revue bénédictine*
RM	*Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts : Römische Abteilung*
Sitz.Ber.	*Sitzungsberichte*
VI	*Liber Sextus* (vezi *Corpus Iuris Canonici* [1588], vol. III)

Warburg Journal	*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*
X	*Liber Extra* (vezi *Corpus Iuris Canonici* [1588], vol. II)
ZfKT	*Zeitschrift für Katholische Theologie*
ZfRG	*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*

Bibliografie selectivă

Accursius, *Glossa ordinaria* to Roman Law (*Corpus iuris civilis* [Veneţia, 1584]).

Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz (Weimar, 1929).

Albericus de Rosate, *In Digestum vetus* (*Infortiatum, Digestum novum*) *Commentario* (Veneţia, 1585).

Albericus de Rosate, *In Codicem Commentaria* (Veneţia, 1585).

Albericus de Rosate, *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici* (Veneţia, 1601).

Andreas de Barulo, *Commentaria super tribus libris Codicis* (Veneţia, 1601).

Andreas de Isernia, *Commentaria in Usus Feudorum* (Napoli, 1571).

Andreas de Isernia, *Peregrina Lectura super Constitutionibus et Glossis Regni Siciliae*, în *Liber augustalis*, ed. Cervone.

Andrieu, M., *Le Pontifical Romain au moyen-âge* (Studi e Testi, 86-88, 99 [Vatican, 1938-1941]).

Angelus de Ubaldis, *In Digestum vetus* (*Infortiatum, Digestum novum*) *Commentaria* (Veneţia, 1580).

Angelus de Ubaldis, *In Codicem Commentaria* (Veneţia, 1579).

Angelus de Ubaldis, *In Authenticorum volumen Commentaria* (Veneţia, 1580)

Aquinas, vezi Thomas Aquinas.

Arbusow, Leonid, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Bonn, 1951).

Aristotle, versiunea latină a textului, vezi Thomas Aquinas.

Aubert, Jean-Marie, *Le droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas* (Bibliothèque Thomiste, XXX [Paris, 1955]).

Augustinus Triumphus de Ancona, *De summa potestate ecclesiastica* (Augsburg, Johannes Schüssler, 1483).

Azo, *Summa* [*Codicis, Institutionum, Novellarum*] (Lyon, 1530).

Azo, vezi Maitland.

Bacon, Francis, *The Works of Sir Francis Bacon*, ed. J. Spedding şi D.D. Heath, 7 vol. (Londra, 1859-1870); de asemenea, ed. Spedding, R.L. Ellis şi Heath, 15 vol. (Boston, 1861).

Baethgen, Friedrich, „Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat", *ZfRG*, kan. Abt., X (1920).

Baldus de Ubaldis, *Consilia* (Veneţia, 1575).

Baldus de Ubaldis, *In Decretalium volumen Commentaria* (Veneţia, 1580).

Baldus de Ubaldis, *In Digestum vetus, Infortiatum, Digestum. novum, Libros Codicis Commentaria* (Veneţia, 1586).

Baldus de Ubaldis, *Liber de Pace Constantiae*, în *Corpus Iuris Civilis*, vol. IV, 159-190 (după *Libri Feudorum*).

Barbi, Michele, „Nuovi problemi della critica dantesca: VI. L'ideale politico-religioso di Dante", şi „VIII. Impero e Chiesa", *Studi danteschi*, XXIII (1938), XXVII (1942).

Bartolus de Saxoferrato, *Commentaria in Digestum vetus, Infortiatum, Digestum novum, Codicem* (Veneţia, 1567).

Bartolus de Saxoferrato, *Super Authenticis et Institutionibus* (Veneţia, 1567).

Bartolus de Saxoferrato, *Consilia, Quaestiones et Tractatus* (Lyon, 1547).

Beda Venerabilis, *Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio*, ed. M.L.W. Laistner (Cambridge, Mass., 1939).

Beemelmans, F., *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter, XVII, 1 [Münster, 1914]).

Beissel, Stephan, *Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen* (Aachen, 1886)

Beissel, Stephan, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters* (Stimmen aus Maria-Laach, 92-93 [Freiburg, 1906]).

Benkard, Ernst, *Das ewige Antlitz* (Berlin, 1927); trad. în limba engleză de Margaret M. Green, *Undying Faces* (New York, 1929).

Berges, Wilhelm, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (*MGH*, *Schriften*, II [Leipzig, 1938]).

Bernard (de Botone) din Parma, *Glossa ordinaria* la *Decretales Gregorii Papae IX* (vezi *Corpus iuris canonici* [Torino, 1588], vol. II).

Bibliotheca juridica medii aevi, ed. A. Gaudenzi, 3 vol. (Bologna, 1888-1901).

Blackstone, Sir William, *Commentaries on the Laws of England* (Londra, 1765).

Bloch, Marc, *Les rois thaumaturges* (Strasbourg, 1924).

Bodin, Jean, *Les six livres de la république* (Paris, 1583).

Böhmer, Heinrich, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert* (Leipzig, 1899).

Böhmer, Johann Friedrich, *Acta imperii selecta*, 2 vol. (Innsbruck, 1870).

Boncompagno, Magister, *Rhetorica novissima*, ed. A. Gaudenzi, în *Bibl. jurid. med. aevi*, II (Bologna, 1892).

Bossuet, J.-B., *Œuvres oratoires*, ed. J. Lebarq (Lille şi Paris, 1892).

Bracton, Henry de, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, ed. G.E. Woodbine, 4 vol. (New Haven, 1915-1942).

Budé, Guillaume, *Annotationes in XXIIII Pandectarum libros* (Lyon, 1550).

Burdach, Konrad, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit, Vom Mittelalter zur Reformation*, II, 1 (Berlin, 1913-1928).

Calasso, F., *I glossatori e la teoria della sovranità* (Milano, 1951).

Capasso, B., „Sulla storia esterna delle costituzioni di Federico II", *Atti della Accademia Pontaniana*, IX (1871).

Carlyle, R.W.şi A.J., *A History of Mediaeval Political Theory*, 6 vol. (Edinburgh şi Londra, 1903-1936).

Cases before the King's Council, 1243-1482, ed. I.S. Leadam şi J.F. Baldwin (Selden Society, XXXV [Cambridge, 1918]).

Cervone, A., vezi *Liber augustalis.*

Chiappelli, Luigi, „Dante in rapporto alle fonti del diritto", *Archivio storico Italiano*, Ser. V, vol. XLI (1908).

Choppin, René, *De Domanio Franciae* (Paris, 1605).

Chrimes, S.B., *English Constitutional Ideas in the Fifteenth Century* (Cambridge, 1936).

Church, William Farr, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France* (Harvard Historical Studies, XLVII [Cambridge, 1941]).

Coester, Hildegard, *Der Königskult in Frankreich um 1300 im Spiegel der Dominikanerpredigten* (Staatsexamens-Thesis, dactilografiat, Frankfurt, 1935-1936).

Coke, Sir Edward, *Reports*, ed. G. Wilson, 7 vol. (Dublin, 1792-1793).

Coke, Sir Edward, *The Institutes of the Laws of England* (ediţiile Londra, 1681 şi 1809).

Coquille, Guy, *Les œuvres*, 2 vol. (Paris, 1666).

Coroner's Roll, Select Cases from the, ed. Charles Gross (Selden Society, IX [Londra, 1896]).

Corpus iuris canonici, 3 vol. (Torino, 1588), cuprinzând *Glossae ordinariae* la *Decretum Gratiani* (vol. I), *Decretales Gregorii IX, Liber Extra* (vol. II), *Liber Sextus* şi Decretalele mai târzii (vol. III).

Corpus iuris canonici, ed. Emil Friedberg, 2 vol. (Leipzig, 1879-1881).

Corpus iuris civilis, 5 vol. (Veneţia, 1584), cuprinzând Accursius, *Glossa ordinaria* la *Digesta* (vol. I-III), *Codex* (vol. V şi IV), *Institutes* şi *Novellae*, *Libri Feudorum* şi alte materiale (vol. IV).

Crompton, Richard, *L'Authoritie et Jurisdiction* (Londra, 1594).

Cuias, J., *Opera*, 12 vol. (Prato, 1836-1843).

Cynus de Pistoia, *Commentarium in Codicem et Digestum vetus* (Frankfurt, 1578).

Dante Alighieri, *De Monarchia*, ed. Gustavo Vinay (Florenţa, 1950).

Dante Alighieri, *Le opere*, ed. E. Moore şi P. Toynbee (ed. a IV-a, Oxford, 1924).

Davies, J.C, *The Baronial Opposition to Edward II* (Cambridge, 1918).

Davis, Gifford, „The Incipient Sentiment of Nationality in Mediaeval Castile: The *Patrimonio real*", *Speculum*, XII (1937).

De la Guesle, vezi Guesle.

De la Roche Flavin, Bernard, *Treize livres des Parlemens de France* (Geneva, 1621).

Delatte, Louis, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Bibl. de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, XCVII [Liège, 1942]).

Deusdedit, *Collectio canonum*, ed. Victor Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit* (Paderborn, 1905).

Diehl, C., *Manuel d'art byzantin*, 2 vol., ed. a II-a (Paris, 1925).

Dölger, F.J., *Sol Salutis*, ed. a II-a (Münster, 1925).

Dölger, F.J., *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Münster, 1918).

Dubois, Pierre, *De recuperatione Terrae Sanctae*, ed. Ch.-V. Langlois (Collection des textes, IX [Paris, 1891]).

Dubois, Pierre, *Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expedicionis et abbreviacionis guerrarum ac litium regni Francorum*, ed. H. Kämpf (Leipzig şi Berlin, 1936).

Dupré-Theseider, Eugenio, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo* (Milano, 1942).

Dupuy, Pierre, *Histoire du différend d'entre Pape Boniface VIII et Philippe le Bel, Roy de France* (Paris, 1655).

Durandus, Gulielmus, *Rationale divinorum officiorum* (Lyon, 1565).

Durandus, Gulielmus, *Speculum iuris*, 4 vol. (Veneţia, 1602).

Du Tillet, Jean, *Recueil des Roys de France* (Paris, 1618).

Egenter, Richard, „Gemeinnutz vor Eigennutz: Die soziale Leitidee im *Tractatus de bono communi* des Fr. Remigius von Florenz (+ 1319)", *Scholastik*, IX (1934).

Ehrhardt, Arnold, „Das *Corpus Christi* und die Korporationem im spätrömischen Recht", *ZfRG*, rom. Abt., LXX (1953), LXXI (1954).

Ehrlich, L., *Proceedings against the Crown, 1216-1377* (Oxford, 1921).

Eichmann, Eduard, *Die Kaiserkrönung im Abendland*, 2 vol. (Würzburg, 1942).

Eichmann, Eduard, „Königs- und Bischofsweihe", *Sitz. Ber. bayer. Akad.*, phil.-hist. Klasse (München, 1928), nr. 6.

Eitrem, S., „Zur Apotheose", *Symbolae Osloenses*, XV-XVI (1936).

d'Entrèves, A. Passerin, *Dante as a Political Thinker* (Oxford, 1952).

d'Entrèves, A. Passerin, „La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all' inizio dell' età moderna", *R. Università di Torino: Memorie dell'Istituto Giuridico*, Ser. II, nr. IV (1929).

Ercole, Francesco, *Il pensiero politico di Dante* (Milano, 1927-1928).

Erdmann, Carl, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart, 1935).

Erdmann, Carl, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters* (Berlin, 1951).

Esmein, A., „La maxime *Princeps legibus solutus est* dans l'ancien droit public français", *Essays in Legal History*, ed. P. Vinogradoff (Oxford, 1913).
Ettlinger, L., „The Duke of Wellington's Funeral Car", *Warburg Journal*, III (1939-1940).
Figgis, J.N., *The Divine Right of Kings*, ed. a II-a (Cambridge, 1934).
Finke, H., *Acta Aragonensia*, 3 vol. (Berlin şi Leipzig, 1908-1922).
Fitting, H., *Juristische Schriften des früheren Mittelalters* (Halle, 1876).
Fitting, H., *Quaestiones de iuris subtilitatibus des Irnerius* (Berlin, 1894).
Fitzpatrick, Mary Cletus, *Lactantii De Ave Phoenice* (teză la University of Pennsylvania [Philadelphia, 1933]).
Fleta, ed. John Seiden, ed. a II-a (Londra, 1685).
Folz, Robert, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval* (Paris, 1950).
Fortescue, Sir John, *De laudibus legum Angliae*, ed. S.B. Chrimes (Cambridge, 1942).
Fortescue, Sir John, *The Governance of England*, ed. Charles Plummer (Oxford, 1885).
Frederick II, vezi *Liber augustalis.*
Friedberg, Emil, vezi *Corpus iuris canonici.*
Geoffrey de Monmouth, *Historia Regum Britanniae*, ed. Jacob Hammer (Mediaeval Academy of America Publications, nr. 57 [Cambridge, 1951]).
Gerson, Jean, *Opera omnia*, ed. Ellies du Pin, 5 vol. (Antwerp, 1706).
Gierke, Otto von, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 vol. (Berlin, 1868-1913).
Gierke, Otto von, *Political Theories of the Middle Age*, trad. de F.W. Maitland (Cambridge, 1927).
Gierke, Otto von, *Johannes Althusius*, ed. a III-a (Breslau, 1913).
Gilbert de Tournai, *Eruditio regum et principum*, ed. A. de Poorter (Philosophes Belges, IX [Louvain, 1914]).
Gilbert, Felix, „Sir John Fortescue's *Dominium regale et politicum*", *Mediaevalia et Humanistica*, II (1943).
Gilson, Étienne, *Dante et la philosophie* (Paris, 1939), trad. în limba engleză de David Moore, *Dante the Philosopher* (New York, 1949).
Gilson, Étienne, *Jean Duns Scotus* (Études de philosophie médiévale, XLII [Paris, 1952]).
Glanvill, *De legibus et consuetudinibus regni Angliae*, ed. G.E. Woodbine (New Haven, 1932).
Glossa ordinaria, vezi *Corpus iuris canonici* (Torino, 1588), *Corpus iuris civilis* (Veneţia, 1584) şi Accursius, Bernard din Parma, Johannes Andreae, Johannes Teutonicus.
Godefroy, Th., *Le cérémonial de France* (Paris, 1619).
Goldast, M., *Monarchia S. Romani Imperii*, 3 vol. (Hanau şi Frankfurt, 1611-1613).
Goldschmidt, A., *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser*, 4 vol. (Berlin, 1914-1926).
Goldschmidt, A., *German Illumination, II: Ottonian Period* (New York, f.a.).
Goodenough, Erwin R., „The Political Philosophy of Hellenistic Kingship", *Yale Classical Studies*, I (1928).
Gottlob, Th., *Der kirchliche Amtseid der Bischöfe* (Kanonistische Studien und Texte, IX [Bonn, 1936).
Grabar, André, *L'Empereur dans l'art byzantin* (Paris, 1936).
Grabmann, Martin, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (Sitz. Ber., München, 1934, nr. 2).
Grabmann, Martin, *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 vol. (München, 1926-1956).
Grabmann, Martin, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitz. Ber., München, 1934, nr. 2).
Grassaille, Charles de, *Regalium Franciae libri duo* (Paris, 1545).
Grégoire, Pierre, *De Republica* (Lyon, 1609; prima ediţie, 1578).

Gregory VII, *Das Register Gregors VII.*, ed. Erich Caspar (*MGH, Epp.sel.*, II [Berlin, 1920-1923]).
Gregory of Bergamo, *De veritate corporis Christi*, ed. H. Hurter, *Sanctorum patrum opuscula selecta* (Innsbruck, 1879).
Grotius, Hugo, *De iure belli et pacis* (Amsterdam, 1720).
Guesle, Jacques de la, *Les Remonstrances* (Paris, 1611).
Guido Vernani, vezi Vernani.
Güterbock, Carl, *Bracton and his Relations to the Roman Law*, trad. de Brinton Coxe (Philadelphia, 1866).
Hackelsperger, Max, *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke* (disertaţie, München, 1934).
Hahn, August, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, ed. a III-a (Breslau, 1897).
Hawkins, E., *Medallic Illustrations of the History of Great Britain and Ireland* (Londra, 1911).
Hamburger, Max, *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory* (New Haven, 1951).
Henry of Ghent, *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo* (Paris, 1518).
Heydte, F.A. Freiherr von der, *Die Geburtsstunde des souveränen Staates* (Regensburg, 1952).
Hinschius, P., *Decretales pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* (Leipzig, 1863).
Hofmeister, Philipp, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche* (Das östliche Christentum, N.F., VI-VII [Würzburg, 1948]).
Holdsworth, W.S., *A History of English Law* (Londra, 1922-1952).
Holtzmann, Robert, *Französische Verfassungsgeschichte* (München şi Berlin, 1910).
Holtzmann, Robert, *Wilhelm von Nogaret* (Freiburg, 1898).
Hope, W.H., „On the Funeral Effigies of the Kings and Queens of England", *Archaeologia*, LX: 2 (1907), 518-565.
Hostiensis (Henricus de Seguso), *Summa Aurea super titulis Decretalium* (Veneţia, 1586).
Hotman, François, *Francogallia* (Frankfurt, 1586).
Hoyt, Robert S., *The Royal Demesne in English Constitutional History: 1066-1272* (Ithaca, N.Y., 1950).
Hubaux, Jean şi Leroy, Maxime, *Le mythe du Phénix* (Bibl. de la Faculté de Philosophie etc. de Liège, LXXXII [Liège şi Paris, 1939]).
Hugelmann, K.G, „Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiegel", *ZfRG*, kan. Abt., IX (1919).
Huillard-Bréholles, J.L.A., *Historia diplomatica Friderici Secundi*, 7 vol. (Paris, 1852-1861).
Innocent IV, *In quinque libros Decretalium apparatus* (Lyon, 1578).
James of Viterbo, *De regimine Christiano*, ed. H.X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église* (Paris, 1926).
Jenkins, Marianna, *The State Portrait* (Monographs on Archaeology and Fine Arts, III [New York, 1947]).
Johannes Andreae, *Glossa ordinaria* la *Liber Sextus Decretalium* (vezi *Corpus iuris canonici* [Torino, 1588], vol. III).
Johannes Andreae, *Novella super Decretalibus* (Veneţia, 1612).
Johannes de Terra Rubea, vezi Terre Rouge.
Johannes Teutonicus, *Glossa ordinaria* la *Decretum Gratiani* (vezi *Corpus iuris canonici* [Torino, 1588], vol. I).
John of Paris, *De potestate regia et papali*, ed. Dom Jean Leclerq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle* (Paris, 1942).
John of Salisbury, *Policraticus*, ed. C.C.J. Webb, 2 vol. (Oxford, 1909).
John of Viterbo, *De regimine civitatum*, ed. Gaetano Salvemini, în *Bibliotheca juridica medii aevi*, III (Bologna, 1901).

Jungmann, Josef Andreas, „Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter", *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXIX (1947).

Jungmann, Josef Andreas, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegeschichtliche Forschungen, VII-VIII [Münster, 1925]).

Kämpf, Hellmut, *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins um 1300* (Leipzig şi Berlin, 1935).

Kail, J., *Political and Other Poems* (Early English Text Society, Orig. Series, CXXIV [Londra, 1904]).

Kallen, Gerhard, *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist* (Stuttgart, 1939).

Kantorowicz, E.H., „An «Autobiography» of Guido Faba", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1943).

Kantorowicz, E.H., „Deus per naturam, deus per gratiam", *Harvard Theological Review*, XLV (1952).

Kantorowicz, E.H., „Inalienability: A Note on Canonical Practice and the English Coronation Oath in the Thirteenth Century", *Speculum*, XXIX (1954).

Kantorowicz, E.H., *Kaiser Friedrich der Zweite* (Berlin, 1927) şi *Ergänzungsband* (Berlin, 1931).

Kantorowicz, E.H., *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship* (Berkeley şi Los Angeles, 1946).

Kantorowicz, E.H., „Mysteries of State: An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins", *Harvard Theological Review*, XLVII (1955).

Kantorowicz, E.H., „Petrus de Vinea in England", *MÖIG*, LI (1937).

Kantorowicz, E.H., „*Pro patria mori* in Mediaeval Political Thought", *AHR*, LVI (1951).

Kantorowicz, E.H., „The Quinity of Winchester", *Art Bulletin*, XXIX (1947).

Kantorowicz, E.H., „*Σύνθρονος Δίκη*", *American Journal of Archaeology*, LVII (1953).

Kantorowicz, Hermann, *Bractonian Problems* (Glasgow, 1941).

Kantorowicz, Hermann, „The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist", *Warburg Journal*, II (1938-1939).

Kantorowicz, Hermann, *Studies in the Glossators of the Roman Law* (Cambridge, 1938).

Keeton, George W., *Shakespeare and His Legal Problems* (Londra, 1930).

Kempf, Friedrich, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XIX [Roma, 1954]).

Kern, Fritz, *Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik* (Tübingen, 1910).

Kern, Fritz, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter* (Leipzig, 1914).

Kern, Fritz, *Humana Civilitas* (Leipzig, 1913).

Kern, Fritz, „Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum", *HZ*, CVI (1911).

Kloos, Rudolf M., „Ein Brief des Petrus de Prece zum Tode Friedrichs II.", *DA*, XIII (1957).

Kloos, Rudolf M., „Nikolaus von Bari, eine neue Quelle zur Entwicklung der Kaiseridee unter Friedrich II.", *DA*, XI (1954).

Koenen, Ferdinand, „Anklänge an das Busswesen der alten Kirche in Dantes Purgatorio", *Deutsches Dante-Jahrbuch*, VII (1923).

Koht, Halvdan, „The Dawn of Nationalism in Europe", *AHR*, LII (1947).

Kristeller, P.O., „A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistoria and his *Questio de Felicitate*", *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Florenţa, 1955).

Kuttner, Stephan, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.* (Studi e Testi, LXIV [Vatican, 1935]).

Kuttner, Stephan, *Repertorium der Kanonistik* (Studi e Testi, LXXI [Vatican, 1937]).

Kuttner, Stephan şi Rathbone, Eleanor, „Anglo-Norman Canonists in the Twelfth Century", *Traditio*, VII (1949-1951).

Ladner, Gerhart B., „Aspects of Mediaeval Thought", *Review of Politics*, IX (1947).

Ladner, Gerhart B., „The Concepts: Ecclesia, Christianitas, Plenitudo Potestatis", *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII [Roma, 1954]).

Ladner, Gerhart B., „Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance", *MIÖG*, LX (1952).

Ladner, Gerhart B., „St. Augustine's Conception of the Reformation of Man in the Image of God", *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien: Communications [Paris, 1954]).

Laehr, Gerhard, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* (Berlin, 1926).

Lagarde, G. de, „Individualism[e] et corporatism[e] au moyen âge", *L'Organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, seria a 2-a, XLIV [Louvain, 1937]).

Lagarde, G. de, „La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines", *L'Organisation corporative* etc. (Recueil de travaux etc., seria a 3-a, XVIII [Louvain, 1943]).

Lagarde, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, vol. I (Viena, 1934).

Langlois, Ch.-V., *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge* (Paris, 1911).

Lapsley, Gaillard, „Bracton and the authorship of the «Addicio de Cartis»", *EHR*, LXII (1947).

Le Bras, G., „Le droit romain au service de la domination pontificale", *Revue historique de droit français et étranger*, XXVII (1949).

Leclercq, Dom Jean, „Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel", *Revue du moyen âge latin*, I (1945).

Lemaire, A., *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après des théoriciens de l'ancien régime* (Paris, 1907).

Lesky, Erna, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Abh. d. Mainzer Akad. d. Wissensch. und der Literatur: Geistes- und Socialwiss. KL, 1950, nr. 19 [Mainz, 1951]).

Liber augustalis, ed. Cervone = *Constitutionum Regni Siciliarum libri III* (Sumptibus Antonii Cervonii, Napoli, 1773), cuprinzând *Glossa ordinaria* a lui Marinus de Caramanico şi comentariul lui Andreas de Isernia.

Liber censuum, ed. Fabre, M.P. şi Duchesne, L.M.O. (Paris, 1895 *sqq.*).

Liebermann, F., *Die Gesetze der Angelsachsen*, 3 vol. (Halle, 1903-1916).

Lizerand, Georges, *Le dossier de l'affaire des Templiers* (Paris, 1932).

Lodge, E.C., şi Thornton, G.A., *English Constitutional documents 1307-1485* (Cambridge, 1935).

Loyseau, Charles, *Cinq livres du droit des offices* (Cologne, 1613).

Lubac, Henri de, *Corpus mysticum*, ed. a II-a (Paris, 1949); şi în *Recherches de science religieuse*, XXIX (1939) şi XXX (1940).

Lucas de Penna, *Commentaria in Tres Libros Codicis* (Lyon, 1597; de asemenea Lyon, 1544, şi alte ediţii).

Maccarrone, Michele, „Teologia e diritto canonico nella *Monarchia*, III, 3", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, V (1951).

Maccarrone, Michele, *Vicarius Christi: Storia del titolo papale* (Lateranum, N.S., XVIII [Roma, 1952]).

McIlwain, C.H., *Constitutionalism Ancient and Modern*, ed. a II-a, (Ithaca, N.Y., 1947).

McIlwain, C.H., *The High Court of Parliament and its Supremacy* (New Haven, 1910).

Maisonobe, A., „Mémoire relatif au Paréage de 1307", *Bulletin de la société d'agriculture, industrie, sciences, et arts du Departement de la Lozère* (Mende, 1896).

Maitland, F.W., *Selected Essays* (Cambridge, 1936).

Maitland, F.W., *Select Passages from the Works of Bracton and Azo* (Selden Society, VIII [Londra, 1895]).

Maitland, F.W., vezi Pollock, Sir Frederick.

Marinus de Caramanico, *In Constitutiones Regni Siciliae* (= *Glossa ordinaria*), vezi *Liber augustalis*, ed. Cervone.

Marongiu, A., „Concezione della sovranità ed assolutismo di Giustiniano e di Federico II", *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani* (Palermo, 1952).

Marongiu, A., *L'Istituto parlamentare in Italia dalle origini al 1500* (Roma, 1949).

Marongiu, A., „Note Federiciane", *Studi Medievali*, XVIII (1952).

Martène, E., *De antiquis Ecclesiae ritibus* (Rouen, 1700; Bassano, 1788).

Matthaeus de Afflictis, *In utriusque Siciliae Neapolisque sanctiones et constitutiones novissima praelectio* (Veneţia, 1562).

Meer, F. van der, *Maiestas Domini* (Vatican, 1938).

Meyers, E.M., *Juris interpretes saec. XIII* (Napoli, 1924).

Michels, Dom Thomas, „Die Akklamation in der Taufliturgie", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1928).

Mirbt, Carl, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, ed. a IV-a (Tübingen, 1924).

Mitteis, Heinrich, *Die deutsche Königswahl: Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle*, ed. a II-a (Brünn, München şi Viena, 1944).

Most, Rudolf, „Der Reichsgedanke des Lupold von Bebenburg", *DA*, IV (1941).

Nardi, Bruno, *Dante e la cultura medievale*, ed. a II-a (Bari, 1949).

Nardi, Bruno, „Note alla *Monarchia*, I: La *Monarchia* e Alberico da Rosciate", *Studi danteschi*, XXVI (1942).

Nardi, Bruno, *Saggi di filosofia dantesca* (Milano, 1930).

Nicholas of Bari, vezi R.M. Kloos, ed.

Nock, A.D., „Notes on Ruler-Cult", *Journal of Hellenic Studies*, XLVII (1948).

Nock, A.D., „The Emperor's Divine *Comes*", *JRS*, XXXVII (1947).

Oldradus de Ponte, *Consilia* (Veneţia, 1571; de asemenea, Lyon, 1550).

Onory, Sergio Mochi, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milano, 1951).

Oppenheim, Philipp, „Die sakralen Momente in der deutschen Herrscherweihe bis zum Investiturstreit", *Ephemerides Liturgicae*, LVIII (1944).

Ott, Irene, „Der Regalienbegriff im 12. Jahrhundert", *ZfRG*, kan. Abt., XXXV (1948).

Parliamentary Writs, ed. F. Palgrave, 2 vol. în 4 (Londra, 1827-1834).

Palmer, John Leslie, *Political Characters of Shakespeare* (Londra, 1945).

Paris de Puteo, *De Syndicatu* (Lyon, 1548).

Peregrinus, Marcus Antonius, *De privilegiis et iuribus fisci libri octo* (Veneţia, 1611).

Perrot, Ernest, *Les institutions publiques et privées de l'ancienne France jusqu'en 1789* (Paris, 1935).

Peterson, Erik, „Der Monotheismus als politisches Problem", în Erik Peterson, *Theologische Traktate* (München, 1951).

Petrus de Ancharano, *Consilia* (Veneţia, 1574).

Petrus de Ancharano, *In quinque Decretalium libros ... Commentaria* (Bologna, 1581).

Petrus de Vinea, *Epistolarium*, ed. Simon Schard (Basel, 1566).

Philippus de Leyden, *De cura reipublicae*, ed. R. Fruin şi P.C. Molhuysen (Haga, 1915).

Piccolomini, Aeneas Silvius, *De ortu et auctoritate imperii Romani*, ed. R. Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini* (Fontes rerum Austriacarum, LXVII [Viena, 1912]); vezi şi Rallen, G., pentru altă ediţie.

Pickthorn, Kenneth, *Early Tudor Government: Henry VII* (Cambridge, 1934).

[Placentinus], *Quaestiones de iuris subtilitatibus*; *cf.* Fitting, *Quaestiones.*

Placentinus, *Summa Institutionum*, ed. H. Fitting, în *Juristische Schriften* (Halle, 1876).

Plowden, Edmund, *Commentaries or Reports* (Londra, 1816).

Plucknett, T.F.T., „The Lancastrian Constitution", *Tudor Studies*, ediţie de R.W. Seton-Watson (Londra, 1924).

Pollard, A.F., *The Evolution of Parliament* (Londra, 1926).

Pollock, Sir Frederick şi Maitland, F.W., *The History of English Law Before the Time of Edward I*, 2 vol., ed. a II-a (Cambridge, 1898).

Post, Gaines, „«Blessed Lady Spain» – Vincentius Hispanus and Spanish National Imperialism in the Thirteenth Century", *Speculum*, XXIX (1954).

Post, Gaines, „A Romano-Canonical Maxim, *Quod omnes tangit*, in Bracton", *Traditio*, IV (1946).

Post, Gaines, „Some Unpublished Glosses (ca. 1210-1214) on the *Translatio Imperii* and the Two Swords", *AKKR*, CXVII (1937).

Post, Gaines, „The Two Laws and the Statute of York", *Speculum*, XXIX (1954).

Post, Gaines, „Two Notes on Nationalism in the Middle Ages: I. *Pugna pro patria*, II. *Rex imperator*", *Traditio*, IX (1953).

Powicke, F.M., *King Henry III and the Lord Edward*, 2 vol. (Oxford, 1947).

Pseudo-Isidorus, vezi Hinschius.

Rapisarda, E., *L'Ave Fenice di L. Cecilio Firmiano Lattanzio* (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica, IV [1946]).

Remigio de' Girolami, vezi Egenter, ed.

Richardson, H.G., „The English Coronation Oath", *Transactions of the Royal Historical Society*, seria a 4-a, XXIII (1941).

Richardson, H.G., „The English Coronation Oath", *Speculum*, XXIV (1949).

Richier, *La vie de Saint Remi: Poème du XIII^e siècle*, ed. W.N. Bolderston (Londra, 1912).

Roberti, M., „Il *corpus mysticum* di S. Paolo nella storia della persona giuridica", *Studi in Onore di E. Besta*, vol. IV (Milano, 1939).

Rossiter, A.P., *Woodstock* (Londra, 1946).

Saint-Gelais, Jean de, *Chronique*, în Th. Godefroy, *Histoire de Louys XII* (Paris, 1622).

Sauer, J., *Die Symbolik des Kirchengebäudes* (Freiburg, 1902).

Sayles, G.O., *Select Cases in the Court of King's Bench under Edward I*, vol. III (Selden Society, LVIII [Londra, 1939]).

Schäfer, Carl, *Die Staatslehre des Johannes Gerson* (Köln, disertaţie, 1935).

Schaller, Hans-Martin, *Die Kanzlei Kaiser Friedrichs II.: Ihr Personal und ihr Sprachstil* (Göttingen, disertaţie [text dactilografiat], 1951).

Schapiro, Meyer, „The Image of the Disappearing Christ", *Gazette des Beaux Arts*, LXXXV (1943).

Scholz, Richard, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, H.6-8 [Stuttgart, 1903]).

Scholz, Richard, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)* (Bibliothek d. Preussischen Historischen Instituts in Rom, IX-X [Roma, 1911-1914]).

Schrade, Hubert, „Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi", *Vorträge der Bibliothek Warburg 1928-9* (Leipzig, 1930).

Schramm, Percy E., *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit*, 2 vol. (Leipzig, 1928).

Schramm, Percy E., *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (Schriften der *MGH*, XII: 1-3 [1954-1956]).

Schramm, Percy E., „Das Herrscherbild in der Kunst des Mittelalters", *Vorträge der Bibliothek Warburg 1922-3*, I (1924).

Schramm, Percy E., *A History of the English Coronation* (Oxford, 1937).

Schramm, Percy E., *Der König von Frankreich*, 2 vol. (Weimar, 1939).

Schramm, Percy E., „Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses", *ZfRG*, kan. Abt., XXIV (1935).

Schramm, Percy E., „Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung", *ArchUF*, XI (1929).

Schramm, Percy E., „Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte", *Studi Gregoriani*, II (1947).

Schulz, Fritz, „Bracton on Kingship", *EHR*, LX (1945).

Ševčenko, Ihor, „A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology", *Harvard Slavic Studies*, II (1954).

Silverstein, Theodore, „On the Genesis of *De Monarchia*, II,v", *Speculum*, XIII (1938).

Steinwenter, Artur, „*Νόμος ἔμψυχος*: Zur Geschichte einer politischen Theorie", *Anzeiger d. Akad. d. Wissensch. in Wien*, phil.-hist.Kl., LXXXIII (1946).

Stengel, Edmund E., „Kaisertitel und Suveränitätsidee", *DA*, III (1939).

Stengel, Edmund E., *Nova Alemanniae*, 2 vol. (Berlin, 1921-1930).

Stickler, A.M., „Imperator vicarius Papae", *MIÖG*, LXII (1954).

Stickler, A.M., „Der Schwerterbegriff bei Huguccio", *Ephemerides Iuris Canonici*, III (1947).

Stickler, A.M., „*Sacerdotium et Regnum* nei decretisti e primi decretalisti", *Salesianum*, XV (1953).

Strayer, Joseph R., „Defense of the Realm and Royal Power in France", *Studi in onore di Gino Luzzatto* (Milano, 1949).

Stubbs, William, *Select Charters and other Illustrations of English Constitutional History*, ed. a IX-a (Oxford, 1921).

Terre Rouge, Jean de, *Tractatus de iure futuri successoris legitimi in regiis hereditatibus*, în François Hotman, *Consilia* (Arras, 1586), Appendix.

Thomas Aquinas, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. R.M. Spiazzi (Torino şi Roma, 1949), cu versiunea latină a textului lui Aristotel.

Thomas Aquinas, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala şi R.M. Spiazzi (Torino şi Roma, 1950), cu versiunea latină a textului lui Aristotel.

Thomas Aquinas, *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, ed. R.M. Spiazzi (Torino şi Roma, 1951), cu versiunea latină a textului lui Aristotel.

Thomas Aquinas, *De regimine principum*, ed. Joseph Mathis, ed. a II-a (Torino şi Roma, 1948) [*Despre guvernarea regală, către regele Ciprului*, în Toma din Aquino, *Despre guvernământ*, ediţie bilingvă, trad. rom. de Andrei Bereschi, cu o postfaţă de Molnár Péter, Editura Polirom, Iaşi, 2005].

Thomson, S. Harrison, „Walter Burley's Commentary on the *Politics* of Aristotle", *Mélanges Pelzer* (Louvain, 1947).

Tierney, Brian, „A Conciliar Theory of the Thirteenth Century", *Catholic Historical Review*, XXXVI (1950-1951).

Tierney, Brian, *Foundations of the Conciliar Theory : The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge, 1955).

Tolomeus de Lucca, *Determinatio compendiosa de iurisdictione Imperii*, ed. Mario Krammer, în *MGH*, *Fontes iuris germanici antiqui* (Hanovra şi Leipzig, 1909).

Toynbee, Jocelyn M.C, *Roman Medallions* (New York, 1944).

Treitinger, O., *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena, 1938).

Überweg, F., şi Baumgartner, M., *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, ed. a X-a (Berlin, 1915).

Ulimann, Walter, „The Influence of John of Salisbury on Mediaeval Italian Jurists", *EHR*, LIX (1944).

Ulimann, Walter, „Baldus' Conception of Law", *Law Quarterly Review*, LVIII (1942).

Ulimann, Walter, *The Medieval Idea of Law as Represented by Lucas de Penna* (Londra, 1946).

Ulimann, Walter, *Medieval Papalism* (Londra, 1949).
Ussher, James, *The Whole Works* (Dublin, 1864).
Vassalli, Filippo E., „Concetto e natura del fisco", *Studi Senesi*, XXV (1908).
Vernani, Guido, *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, ed. Thomas Käppeli O.P., „Der Dantegegner Guido Vernani O.P. von Rimini", *QFiAB*, XXVIII (1937-1938).
Vieilleville, Marquis de, *Mémoires*, ed. J. Michaud şi P. Poujoulat, *Nouvelle collection des mémoires sur l'histoire de France*, vol. IX (Paris, 1850).
Watkins, Robert D., *The State as a Party Litigant* (Johns Hopkins, disertaţie, Baltimore, 1927).
Wieruszowski, Helene, *Vom Imperium zum nationalen Königtum* (*HZ*, Beiheft, 30 [München şi Berlin, 1933]).
Wilkinson, B., „The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York", *Speculum*, XIX (1944).
Wilkinson, B., „The «Political Revolution» of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in England", *Speculum*, XXIV (1949).
Willemsen, Carl A., *Kaiser Friedrichs II. Triumphtor zu Capua* (Wiesbaden, 1953).
Williams, George H., *The Norman Anonymous of ca. 1000 A.D. : Toward the Identification and the Evaluation of the So-called Anonymous of York* (Harvard Theological Studies, XVIII [Cambridge, Mass., 1951]).
Wilson, John Dover, ed., *King Richard II*, în *The Works of Shakespeare* (Cambridge, 1939).
Wipo, *Gesta Chuonradi*, ed. H. Bresslau (*MGH*, *SS.rer.germ.*, 1915).
Woodbine, G.E., vezi Bracton, Glanvill.
Woolf, C.N.S., *Bartolus of Sassoferrato* (Cambridge, 1913).
Wunderlich, Agathon, *Anecdota quae processum civilem spectant* (Göttingen, 1841).
Yates, Frances A., „Queen Elizabeth as Astraea", *Warburg Journal*, X (1947).

Index

Dacă indexul de nume proprii cel puţin aspiră să fie cât mai complet, trebuie dat un avertisment cu privire la indexul tematic: nu este complet şi nici nu ar fi putut fi extins fără aproximarea unei concordanţe. Cu toate omisiunile şi lipsurile sale, totuşi, ar putea fi util ca ghid pentru cercetători. Referinţele din index pentru notele de subsol arată, cel mai adesea, şi textul de unde provine nota. Abrevierile (arh. = arhiepiscop, ep. = episcop, împ. = împărat, r. = rege, regină) urmează modelul obişnuit, iar cele de nume proprii vor fi (e de sperat) inteligibile fără explicaţii suplimentare.

Aachen: 86 n. 100 (*Roma futura*), 91 n. 6, 188 n. 34 (cealaltă Romă)
Abingdon, Edmund, arh. de Canterbury: 308
absolutism: 99 n. 31, 144, 180, 201, 209 n. 112, şi *passim*
Accursius (*vezi* dreptul: roman, *Glos. ord.* [cca 1227-1240]); 104, 118 *sq.* n. 102, 119 *sq.*, 123, 135, 160 n. 246, 262 n. 48, 263 *sq.*, 271, 286 n. 29, 391 n. 4, *passim*
Accursius, Francis: 55 n. 4, 316
aclamaţii: 74 n. 57 (pentru rege), 84 *sq.* (Ludovic cel Pios), 84 n. 93 (regine), 87 n. 102, 88 n. 105, 356 *sqq.* (*le Roy est mort...*), 422 (de botez)
Acra: 220, 227 n. 182
Adam: 73 n. 52, 76 (uriaş), 273 (aparţinând *corpus mysticum*), 389 (prototip al corporaţiei individuale), 405 *sqq. passim* (*vezi* Dante)
Adevăr: 247 (fiică a Timpului)
adevăr dublu (juridic şi filozofic): 266 *sq.*, 267 n. 62
adopţionist, adopţionism: 59, 61 n. 21
Adventus: 76 n. 64, 229 *sq.* n. 191 (Christos), 373 n. 377 (efigie)
Aegidius Romanus (m. 1316): 126 n. 128, 127 n. 131, 130 (*De reg. princ.*), 130 *sq.*, 134 n. 161, 141, 403 n. 43
Aelfric: 88 n. 105, 142 *sq.* n. 182
Aelia Capitolina (Ierusalim): 87
Aeneas: 228
Aethelwold, Benedicţionalul lui: 61 *sq.* n. 22
Africa: 290
Agapetus Diaconus: 429 n. 11, 430 n. 14
Aigai: 431 (teatrul de la)
Ailly, Pierre d', cardinal: 122
Albericus de Rosate (m. 1354): 119 *sq.* n. 104 (jurişti, preoţi ai Justiţiei), 126 n. 129 (Principe *in lege*, nu *sub lege*), 131 *sq.* n. 154 (*lex animata*), 164 n. 260 (Christos şi fiscul), 195 n. 57 (căsătoria Principelui cu regatul), 274 n. 90 (*universitas*), 286 n. 29 (ani de domnie), 342 n. 263 (identitatea testatorului şi a moştenitorului), 346 n. 280 (perpetuitate), 348 n. 290 (*dignitas perpetua*), 393 *sq.* n. 13 (Principele *philosophissimus*), 395 n. 17, 398 n. 28, şi 400 n. 35 (referinţe la Dante)
Albert cel Mare: 129, 339 n. 247
alchimie: 271 *sq.* n. 81
Alciati, Andrea: 163 n. 254, 164
Alcuin: 249 *sq.* n. 14 (*aevum*), 283 n. 15
Alexander von Roes: 186 *sq.* n. 28, 228 *sq.* n. 187
Alexandru cel Mare: 428
Al-Fārābī: 338 n. 240
Alvarus Pelagius: 187, 188 *sq.* n. 35
[Pseudo-]Amalar din Trier: 422 n. 113
Amalar din Metz: 84
Amanieu de Armagnac, arh. de Auch: 309 n. 136

Amarcius: 63 n. 26
Amboise: 373
Ambrosiaster: 92 n. 7, 93 n. 12, 152
amicus regis (titlu; *cf.* Biblie: apostoli): 362 n. 341 (consilier personal)
Anagni: 225 n. 177, 393
Andreas de Barulo (*fl.* 1260-1290): 100 n. 36 (*vigor iustitiae*), 106 n. 54 (*lex digna*)
Andreas de Isernia (m. 1316): 94 n. 16 (Principele: *numen divinum*), 98 n. 29 (*rex imperator*), 109 n. 63 (*templum iustitiae*), 111 n. 72 (imaginile, regale şi sacre), 115 n. 86 (autoritatea juridică a Bibliei), 122 n. 111 (Principele *iudex iudicum*), 127 n. 131 (*lex animata*), 131 n. 154 (*vis directiva* a legii deasupra Principelui), 133 n. 159 (*iurisiurandi religio*), 145 n. 191 (*raro princpeps iurista*), 146 n. 195 (juriştii în calitate de consilieri), 154 n. 223 (*princpeps debitor iustitiae*), 156 n. 226 (*centenaria praescriptio*), 159 n. 240 (*iudex in re sua*), 159 n. 241 (fiscul), 159 n. 242 (prescripţia). 160 n. 246 (fiscul şi patrimoniul), 165 n. 267 (fiscul), 169 n. 277 (prescripţia împotriva fiscului), 169 n. 279, 170 n. 283 (*centenaria praescriptio*), 197 n. 65 (regatul, trupul Principelui), 215 n. 133 (*patria*), 224 n. 174 (patriotismul), 248 n. 10 (faima), 261 n. 46 (perenitatatea Bisericii şi a imperiului), 264 n. 54 (imperiul de la Dumnezeu), 270 n. 75 (*patria corporate*), 274 n. 89 (*universitas*), 287 n. 35, 287 n. 36 (drepturile de dinainte de încoronare), 314 n. 158 (jurământul de încoronare), 342 n. 263 (identitatea dintre tată şi fiu), 364 n. 348 (*feriae*), 381 n. 405 (Principe şi *res publica*: încorporaţi), 391 n. 4 (*par in parem*), 408 n. 56 (*omnia regis sunt*), 412 n. 68 (*patria*), 415, 426 n. 125 (*humanitas = Dei imitatio*)
Andreas din Caesarea: 76 n. 65
Angelo d'Arezzo (după 1300): 267 n. 62 (averroist)
Angelo de Ubaldis (1328-1407): 248 n. 10 (despre faimă), 251 n. 18 (Aristotel), 267 n. 62 (eternitatea lumii)
Anglia: regi (anteriori cuceririi normande): Aethelstan: 304 n. 113; Aethelred: 164 n. 257; Canut: 164 n. 257; Eduard: 164 n. 257; Guthrum: 164 n. 257; Eduard Confesorul: 304 *sq.*, 305 n. 116, 313 regi (după cucerirea normandă): Carol I: 33 *sq.*, 51 *sq.*, 89, 359, 430; Carol al II-lea: 52 n. 32, 359 (Phoenix); Eduard I: 55 (ep. de Durham), 290 (urcare pe tron), 304 n. 113 (legenda arturiană), 305 n. 116, 306 (jurământul), 311 n. 143 (Decretala despre inalienabilitate), 313 (jurământul), 313 (jurământul baronilor), 317 n. 166 (Coroana), 319, 321 n. 177, 323 (capacităţi), 326 *sq.* (Oléron), 365 (funeralii); Eduard al II-lea: 281 n. 10, 283 (Ioan al XXII-lea), 305 n. 116 (Confesorul), 313 *sq.* (jurământ), 319 (Declaraţia din 1308), 323 (şi lorzii apelanţi), 326 *sq.* (şi Coroana), 326 *sq.* (cazuri juridice), 331, 332 (dinastia), 335, 350 (Demnitatea), 365 (efigia); Eduard al III-lea: 28 n. 13 (decesul), 162, 205 (corpul Parlamentului), 206 n. 100 (Burley), 296 (vicar al imperiului), 325 n. 195, 331 (minoratul); Eduard al IV-lea: 24, 207, 324 (*de facto* şi *de iure* rege), 351 *sq.* (Încorporarea ducatului Lancaster), 351, 358 n. 328 (funeralii), 377 (mormântul); Eduard al V-lea: 366 n. 354; Eduard al VI-lea: 22, 28, 281, 355; Elisabeta: 22, 51, 101 *sq.* n. 41, 140 (Astraea), 339 n. 245 (Phoenix), 359; George al III-lea: 19; Henric I: 153, 171, 301 (Carta pentru Londra), 301 n. 93 (*Leges Henrici*); Henric al II-lea: 59 n. 13 (*christus Domini*), 61 n. 20 (*rex imperator*), 157 (feudal şi fiscal), 171 (*tempus memoratum*), 174 (domeniul regal), 302 (Coroana), 304, 374 n. 383 (mormântul); Tânărul Henric (fiu al lui H. al II-lea): 315 n. 159 (jurământul); Henric al III-lea: 140, 153, 154 (*Praecipe Henrico*), 291 *sq.* n. 52 (moartea), 305 *sq.* (jurământul), 310-312 (jurământul de inalienare), 326 (Coroana), 331 (minoratul); Henric al IV-lea 24, 39, 44-51 [Bolingbroke], 324, 351, 360 n. 332; Henric al V-lea: 36, 38, 39, 324, 357 *sq.*, 366; Henric al VI-lea: 13, 324 *sq.*, 331, 351, 357 *sq.*, 366 n. 354; Henric al VII-lea: 26, 26 n. 9, 33, 324 *sq.* (Actul *De facto*), 327 n. 203 (primul Parlament), 353, 358, 365 (efigia); Henric al VIII-lea: 28 *sq.*, 207 (cuvântări), 208 (cardinalul Pole), 209 (încorporare cu supuşii), 266 n. 60 (mâna moartă a corporaţiilor), 334, 354, 355 (nume şi *Dignitas*),

358 (funeralii), 423 n. 117; Iacob I: 36, 154 n. 224, 203 *sq.* nn. 88-89 (căsătoria cu insula), 281, 353 n. 310, 361 n. 335 (*a Deo rex, a rege lex*), 427 („ye are gods"); Ioan: 24 *sq.* n. 7, 307 *sq.* n. 130 (jurământul feudal), 311 n. 142 (jurământul către papă), 312 n. 145, 312, 314, 315 n. 159 (Coroana), 324 (Donaţia lui Constantin), 329 *sq.*, 354 (*Magna Carta*); Richard I: 171, 374 n. 383; Richard al II-lea: 36, 51, 209, 323, 326, 335, 366 n. 354; Richard al III-lea: 366 n. 354; Stephen: 304; Wilhelm I: 54

baroni: 144 *sqq.* (consiliu), 154 (Războiul Baronilor), 176 *sq.* (consiliul baronilor), 205 *sq.* (şi corpul politic), 232 *sq.*, 318 n. 168 (Coroana corporativă: regele în calitate de cap, pairii în calitate de membre), 319 (Declaraţia din 1308; *cf.* 332), 322 (separarea regelui de Coroană), 323 (Lorzii apelanţi), 326 (acuzaţia de dezmoştenire a Coroanei)

Parlamentul: 31, 34 *sq.* (revoluţia), 117 n. 92 (*cf.* 206 *sq.*), 205 (corpul regatului), 205 n. 98 (regele este *caput, principium et finis* al Parl.), 206 *sq.* (interpretare mistico-alegorică a Parl.), 207 *sq.* (o corporaţie), 318 (*universitas*), 319 (regele şi Parlamentul, trupul corporativ al Coroanei), 323 (York, 1322), 324, 327 n. 203, 334 (şi Coroana), 351 (consimte la încorporarea Lancasterului), 365 (roba parlamentară a regelui), 387 *sqq.*

predici parlamentare: 40 n. 14 (John Busshy, speaker), 204 (Dr. William of Lyndwood), 205 (John Russell), 206 *sq.* (Parl. comparat cu Trinitatea, procedurile sale cu Liturghia), 207 n. 103 (Henry de Winchester compară consilierii cu elefanţii), 318 (ep. de Bath şi Wells), 327 n. 203, 388 n. 428 (J. Russell)

materiale juridice: acte, legi, statute, obiceiuri: *Actul Încorporării Lancasterului*: 351 *sqq.*; *Act in Restraint of Appeals*: 208; Actul de Supremaţie: 32, 387; Asizele din Northampton: 302; Constituţiile de la Clarendon: 55; Declaraţia Lorzilor şi Comunelor (1642): 33 *sq.*; Actul *De facto*: 324 *sqq.*; *Iter (= Forma procedendi in placitis Coronae Regis)*: 302, 303; *Magna Carta*: 354; *Modus Tenendi Parliamentum*: 204 n. 91, 205 n. 98, 319 n. 173: Statutele *Praemunire*: 323 n. 186; Legea Trădării: 323; Statutele de la York: 332 n. 223

documente: *Praecipe*: 154 n. 224; *Quare impedit*: 329 *sq.*

procese: procesul Abatelui de Waltham: 32 n. 31; arh. de York *vs.* ep. de Durham: 321 n. 177; procesul Calvin: 20 n. 5, 22 n. 2, 29, 30 n. 24, 280 *sq.*, 355; Ducatul de Lancaster: 22, 24, 33, 36 n. 4, 324, 351 *sqq. passim*, 379 *sq.*; Hales *vs.* Petit: 29, 37 n. 7; Hill *vs.* Grange: 28 *sq.*, 354; Humphrey de Bohun *vs.* Gilbert de Clare: 154; Regele *vs.* Latimer: 329; procesul priorului din Kirkham: 350 n. 299; Regele *vs.* Priorul de Worksop, 329 *sq.*; *Post-nati*: 26 n. 9, 29 n. 17 (*vezi* Bacon); procesul lui Sir Thomas Wroth: 28; William de Valence *vs.* Godfrey, ep. de Worcester: 315 n. 160; Willion *vs.* Berkley: 26, 27, 29, 209

Anale: 26 Edward I (Rolls Series): 329 n. 210; 1-2 Edward II (Societatea Selden): 325 n. 195; 5 Edward II: 321 n. 177, 330 n. 216, 350 n. 299; 6-7 Edward II: 350 nn. 299-300; 8 Edward II: 330 n. 216; 14 Edward II: 329 nn. 210 şi 212, 330 nn. 213-215; 20 Edward III (Rolls Series): 333 n. 224; 21 Edward III: 330 n. 215; 16 Richard II (Fundaţia Ames): 325 n. 195; 14 Edward IV (Societatea Selden): 324 *sq.* nn. 194-195; 25 Edward IV (Ediţia Tottell): 353 n. 312; 53 Henry VI: 324 *sq.* nn. 194 *sq.*; 3 Henry VII: 353 n. 311

judecători şi jurişti: 26 n. 9, 28 *sq.*, 30, 32 *sq.*, 51, 54 *sq.*, 56, 61, şi *passim*; Bacon, Sir Francis: *vezi s.v.*; Bereford, William de: 330, 330 n. 216, 331; Blackstone, Sir William: *vezi s.v.*; Brabanzon, Roger de: 321 n. 177; Bracton, Henry de: *vezi s.v.*; Brian, Sir Thomas: 55 n. 6, 279; Brook: 354 n. 314; Brown: 29, 32, 35, 354; Choke: 279; Coke, Sir Edward: *vezi s.v.*; Dyer, Sir James: 29; Fairfax: 353; Fineux: 207, 319; Fortescue, Sir John: *vezi s.v.*; Glanvil: *vezi s.v.*; Harper: 27: Inge: 350; Littleton, Sir Thomas: 279, 325 n. 195; Paston, John: 163 *sqq.*, 325 n. 194; Saunders: 28, 354; Scrope:

329; Southcote: 27, 29; Staunford: 354; Toudeby: 330, 330 n. 216, 331; Vavasor: 353
instanţe creştine: 303 *sq.*; canonişti englezi: 155 n. 226; procuror: 301 *sq.*
itemi aleatorii: abate, un corp politic sau mistic: 353, 355, 388 *sq.*, 435; apărător: 25 n. 8, 329 *sq.*, 332 n. 223; *Anglicana Ecclesia*: 208 *sq.*; comunitatea regatului: 177 *sq.*, 316 *sq.*, 318 (reprezentată în Coroană), 322, 324 şi *passim*; concepte corporative: 207, 209, 279 *sq.*, 349 *sqq. passim*; *corpus mysticum*: 203 *sqq. passim*, 327 n. 203, 334, şi *passim*; constituţionalism: 144 *sq.*, 205 *sqq.*, 209; Anglia, altă Arabie: 359 n. 330, un imperiu: 208 n. 108 (*vezi Rex imperator*), *patria*: 214 *sqq.*, 217, 241 n. 229, şi *passim*; Lancaster, Ducatul: 22 *sq.*, 351 *sqq.*, Casa de: 28 n. 13, 49, 351-354; *Liber Regalis*: 313; Londra: 34, 301, 357; *mysteria legis Angliae* (Fortescue): 204 n. 89; marina: 35; prerogative regale: 142, 144-146, 147 n. 199, 149 *sq.*, 153 *sq.*, 173 n. 293, şi *passim*; primogenitura: 292 *sq.*; înregistrarea acţiunilor regelui: 33 n. 35; sigiliul: 34; Spooner's Hall: 33; *tempus memoratum*: 169
indivizi: Allan, John: 34 n. 37; Busshy, John: 40 n. 14; Robert, funcţionar al regelui: 329 n. 212; Paulet, Sir William: 29 n. 17; Simon Normandul, magistru: 155, 315 *sq.*; Simon de Steland: 258 n. 34
animal messianum (măgarul din Duminica Floriilor): 88 *sqq.*
Anjou, casa de (Napoli): 294 n. 65
Anonimul din Tours: 423 n. 116
Anonimul din York, *vezi* Anonimul Normand
Anonimul Normand: 53-68; dualităţile lui: 57 (regele o *gemina persona*, uman prin natură şi divin prin graţie), 64 *sq.* (episcopul, la fel), 67 (regele şi episcopul de asemenea *personae mixtae* [spirituale şi seculare]), 58 *sq.* (Christos cu două naturi), 64 *sq.* (Christos rege şi preot), 56 (*Christus* şi *christus*), 61 *sqq.* (Tiberius, criminal ca om şi divin în calitate de Caesar), 64 *sq.* (Canterbury: biserică [clădire] *vs.* Biserică [dioceză]), 65 *sq.* (arh. de Canterbury: *archiepiscopus* vs. *homo*), 65 *sq.* (papa: funcţia *vs.* persoana), 65 *sq.* (cerurile şi bolta cerească); 70 *sq.* (*imperator ad celum erectus*), 83 (Tiberius), 86 (cărămizile şi Dioceza de Canterbury), 87 *sq.* (regele cu două naturi), 91 (regii şi episcopii ca mediatori), 92 n. 8 (limbajul *Ordines* de Încoronare), 93 n. 12 (şi Ambrosiaster), 95 *sq.* (nu este un jurist), 97 *sq.* (nici un interes faţă de *persona privata* a regelui), 115 (regele *rex et sacerdos* prin Graţie), 122 n. 113 (Melchisedec, *rex iustitiae*), 136, 148 (Christos, mai prejos de Lege), 151 *sq.* n. 213 (tronul lui Dumnezeu), 152, 153 (necunoscut lui Bracton), 161 n. 249 (*rex sanctus*, dincolo de Timp şi Spaţiu), 177 (regalitate centrată pe Christos), 188 *sq.* n. 35 (Roma *vs.* Ierusalim), 190, 282 (funcţiile regală şi episcopală legate între ele), 430 (regele metamorfozat prin consacrare), 510 (încă pe urmele tradiţiei clasice)
Anselm din Laon: 78 n. 69
Anselmus de Orto: 107 n. 58
Antichrist: 259
Anton, Sfântul, pustnic: 413 n. 76
Antonius Capycius: 119 n. 102
Antonius de Butrio: 20 n. 2
Antonius de Rosellis (m. 1466): 192 n. 48
Antonius Melissa: 122 n. 113
Apollo: 72 n. 50, 398 n. 30 (Imperiul Apollin)
apoteoză: 57 *sq.*, 58 *sq.* n. 13, 79, 369 n. 367 (funerară), 371 (Septimius Severus)
Aquileia, arhiepiscop de: 307, 310, 310 n. 140
Aragon: 288 n. 38; *Acta Aragonensia*: 258; *vezi* Petru al III-lea
Arethas din Caesarea: 76 n. 65
arianism: 31, 381
Arion: 234
Aristofan: 196 n. 59
Aristotel, aristotelic (*vezi şi* averroism, Dante, Toma din Aquino): 108 n. 61 (virtuţi), 128 nn. 140 *sq.* (*iustum animatum*), 129 n. 143, 130-131 (judecătorul, un intermediar), 133, 134 n. 161 (*art imitates nature*), 136 n. 166 (*de potentia ad actum*), 154 n. 223 (W. Burley), 192 *sqq.*, 198-199 (căsătoria comparată cu guvernarea politică), 201 n. 81 (*morale et politicum*), 203, 204 n. 90, 206 n. 100 (Barley), 210, 219, 224, 230 n. 193 (raţiunea naturală), 238 *sq.* (armata şi generalul), 240-241 (sinuciderea), 243 n. 235

(Toma din Aquino), 244 *sqq. passim* („Eternitatea Lumii"), 249-250 n. 14 (Ambrozie), 251-252 n. 18 (Angelus de Ubaldis), 253, 263 (Averroes), 265 (identitatea de forme), 265 n. 57 (Toma din Aquino, Baldus), 266 (Baldus), 267 (perenitatea naturală), 270 n. 75 (Andreas din Isernia, Roffredo din Benevento), 271-272 n. 81 (*art imitates nature*), 292 n. 60, 293 nn. 61-63 (generare, spermatologie), 321 *sq.* (Principele şi principatul), 322 n. 181 (Toma din Aquino), 342 *sq.* (doctrinele biogenetice), 363 n. 347 (*iustitia est habitus*), 383 n. 413 (*instrumentum*), 384-385 n. 419 (Baldus), 393-394 (nobilimea), 397 n. 26 (*optimus homo*), 398-399 n. 31 (Înţeleptul), 400 (Dante), 404-405 (Toma din Aquino despre virtuţi), 407 n. 53 (unitatea intelectului), 407, 408 n. 56 (Principele atotstăpânitor), 412 *sqq.* (Remigio de' Girolami), 415 n. 80 (Guido Vernani), 429 (Plutarh)

Arma reversata (*vezi* degradare)

armata: 215 (*servitium regis* şi *regis aeterni*), 221 n. 157 (*militia armata, coelestis, doctoralis*), 237 *sqq.* (armata şi generalul), 257 (profesionistă), 263 n. 51 (*exercitus facit imperatorem*), 415 n. 80 (armata şi generalul)

Arnaldus de Villanova: 94 n. 17

Arnold de Protzan: 152 n. 213 (*dictamen*)

artă: „imitaţie a naturii": 134, 272 n. 81; nepoată a lui Dumnezeu: 272 n. 81

iconografie: simboluri animale: 69 *sqq. passim*, 74, 79 *sq.*; asimilare (chip sau veşmânt) a conducătorului şi a Divinităţii: 95 n. 19, 431 n. 25, 433, de asemenea 101 n. 41 (regina Elisabeta şi Justiţia); Christos: Crucea ca punct de echilibru, 111 n. 73; mâna lui Christos: 81; în maiestate: 78; recensământ: 148-149 n. 205; *Volto santo*: 68, 370 n. 368; nimb: 83 *sqq.*; Justiţia (*cf.* virtuţi): 101 n. 41, 108 *sq.*, 109 n. 65, 110-111 n. 72, 112 n. 78; tabernacului: 73 *sqq.*; gemenii cu lupoaica: 112; Fecioara Maria cu Porumbelul: 111-112 n. 76; virtuţile: 111 *sqq.*, 406

Antichitate Târzie şi Bizanţ: 69 n. 43, 72-73, 76 *sq.*, 297 n. 76; vezi *infra*: Ravenna

perioada carolingiană: 66 n. 34, 69 *sqq.*, 72 n. 51, 74 *sq.*, 80, 81 *sq.*, 268-269, 362 n. 341; manuscrise: Biblia lui Carol cel Pleşuv, 82 n. 85; *Codex aureus*, 81; Biblia Grandval, 75 n. 59; Sacramentarul (BN. lat. 1141), 85 n. 94; Biblia de la San Paolo, 75 n. 59, 79 n. 73; Apocalipsa din Trier, 81; Psaltirea din Utrecht, 78 n. 70, 112 n. 76; Biblia Vivianã, 72 n. 51, 75 n. 59, 78, 80-81; mozaicul lui Carol cel Mare, 85 n. 94

perioada ottoniană: 69 *sqq.*, 72 *passim*, 81 *sq.*, 151 *sq.*, 269; manuscrise: Evangheliile de la Aachen [Reichenau], 68-82, 151 *sq.*; Apocalipsa din Bamberg, 82 n. 85; Evangheliile din Bamberg, 61-62 n. 22, 79 n. 73; Evangheliile Bernward, 79, 79 n. 74; Evangheliile de la Monte Cassino ale lui Henric al II-lea, 112 *sqq.*, 124; Antifonarul de la Prüm, 82 n. 85; Sacramentarul lui Henric al II-lea, 82 n. 85; fildeşuri: 71 (St. Gallen), 71 n. 49 (Darmstadt), 73 n. 52 (Gotha), 83 n. 85

insulară: Psaltirea din Canterbury, 77; Cartea de Rugăciuni a lui Robert din Jumtèges, 78-79 n. 72; slujbele din New Minster, 111-112 n. 76; alte obiecte: Dipticul Wilton: 38; monede şi medalioane, *vezi s. v.*

secolul al XII-lea: Tripticul pe email din Stablo: 101-102 n. 41, 111 n. 73

portret de stat: 367 (Rigaud), 369 n. 367, 370, 370-371 n. 371

artă funerară: 374 *sqq.*; *cf.* morminte

localităţi: Arundel, Essex, 377 (mormântul contelui de Arundel), Assisi (Sf. Francisc), 375 n. 384 (mormântul lui Philip de Courtenay): Avignon (Catedrala), 375 (mormântul cardinalului Lagrange); Brou, 375-376 (mormintele lui Philibert de Savoia şi Margaretei de Austria); Canterbury (Catedrala), 376 *sq.* (mormântul arh. Chichele); Capua (Poarta), 102 n. 41, 110-111 n. 72; Delft, 375 n. 386 (mormântul lui Wilhelm Taciturnul); Laon, 375 *sq.* (mormântul lui Guillaume de Harcigny); La Sarraz (Vaud), 375 (mormântul lui Francisc I de la Sarraz); Lincoln (Catedrala), 377 (mormântul ep. Richard Fleming); Palermo (Martorana), 72 n. 50 (încoronarea lui Roger al II-lea: mozaic); Perugia (Collegio de Cambio), 406 (fresce de Perugino); Ravenna, 70 n. 45, 78 n. 71, 362 n. 341

(mozaicuri); Saint-Denis, 364 *sq.* (morminte regale): Siena (Palazzo Pubblico), 111 *sq.* (frescele Lorenzetti); Wells (Catedrala), 377 (mormântul ep. Thomas Beckington)
Arthur, rege al Britaniei: 217 *sq.*
Arundel, contesă de: 153
Arundel, *vezi* Fitzalan
Ascanius: 228
Asclepius: 293 n. 63
asexualitate: 84 n. 93, 344 *sq.* nn. 271 şi 273
Asizele din Ariano (1140): 116, 119
Astraea (vezi Justiţia): 101-102 n. 41, 140 (regina Elisabeta)
astrologie: 293
Atanasie din Alexandria: 30 (Crezul), 381 nn. 405 şi 409, 386
Atena: 228 n. 187 (*translatio studii*)
Attila: 63 *sq.*
Auch, arhiepiscopul de: 308
Augustin, ep. de Hippo, augustinian: 66 n. 33, 77 (*Enarr. in Ps.*), 79 n. 76, 80 *sq.*, 113 n. 80, 135, 152 n. 217, 164 (Pseudo-Augustin), 165, 192, 198 n. 69, 219, 245-246 (despre Timp), 249, 259-260 n. 38, 272 n. 80, 293 n. 62 (*rationes seminales*), 343 n. 265, 404, 415 n. 83, 417, 426 n. 125
augustinieni: călugări: 162
Augustinus Triumphus din Ancona (1243-1328): 186 n. 27, 237 *sq.*, 238-239 n. 222 *sq.*
augustus (titlu): 78 n. 71, 157 n. 231
Augustus, Caesar Octavianus (*vezi şi* Dante): 103 n. 45, 148-149 n. 205, 260 (vicar al lui Christos), 327, 400, 403 *sq.*, 431
Authentica „Habita" din 1158 (*vezi* C. 4, 13, 5 *post*): 94 n. 16, 426 n. 125
autodistrugere, politică: *vezi* sinucidere
Averroes, averroişti, averroism: 244 *sqq.*, 246 *passim*, 251, 251 n. 16, 252 *sq.*, 263 n. 51, 266 n. 60, 268, 271-272 n. 81, 402, 407 n. 53, 407, 410 *sq.*, 411-412, 415 n. 83
Avicenna: 249, 402
Avignon: 187, 198 n. 71, 223 n. 167, 256 n. 28, 360 n. 332, 375
Azo (m. cca 1230): 99 n. 31, 105 n. 52 (*digna vox*), 108 n. 59, 118 n. 100 (*sacerdotes iustitiae*), 123 n. 116, 133 n. 159 (*iuris religio*), 134 n. 161, 135 n. 164, 140 n. 175, 143, 143 n. 184, 148 n. 202, 151, 153 n. 221, 167, 170 n. 283 (prescripţie), 174, 391 n. 4, 411 n. 67 (*anima mundi*). *Vezi şi* dreptul, roman

Bacon, Sir Francis: 26 n. 9, 29 n. 17, 37 n. 5, 51, 294 n. 64, 320 nn. 175 şi 176, 331 n. 219, 332 n. 221, 333 n. 225, 334, 353 n. 310, 379 n. 398, 380 n. 401, 386 n. 425, 388 n. 427, 427 n. 1, 428
Baebianus (*Obitus Baebiani*): 344 n. 273
baldachin: 81, 373 n. 378
Baldus de Ubaldis (cca 1327-1400): 25 n. 8 (hermafroditi), 28 n. 14 (*nomen dignitatis*), 94 n. 16 (Principele: *deus in terris*), 101 n. 41 (Huguccio despre Astraea), 106 n. 55 (Raţiunea deasupra Principelui), 112 n. 77 (*Concordia*), 121 n. 110 (*militia doctoralis*), 123 n. 117 (împăratul *pontifex*), 127 n. 131 (*Lex est rex* [Chrysippus]), 129 n. 145 (*iustum animatum*), 130 n. 151 (*lex viva*), 132 n. 156 (Justiţia triumfătoare), 133-134 n. 159 (*Justitia infusa* şi *acquisita*), 133-134 n. 159 (*iuris mysterium*), 136 n. 166 *sq.* (*iustitia non errat*), 161 n. 250 (capacităţi), 166 n. 269 (prescripţia), 166 n. 270 (Donaţia lui Constantin), 168 n. 275 (fiscul), 168 n. 276 (*ubi fiscus ibi imperium*), 169 n. 280 (*praescriptio centenaria*), 171 n. 285 (*ecclesia: fiscus*). 171 n. 287 (*fiscus corpus inanimatum*), 171-172 n. 288 (*fiscus reipublicae anima*), 172 n. 291 (*fiscus ubique, Deo similis*), 172 n. 292 (*fiscus numquam moritur*), 176 n. 308 (*fiscus, respublica, patria*), 177 n. 310 (*administrator fisci*), 188 n. 34 (*cf.* 168 n. 276), 188 n. 35 (*ubi papa ibi Roma*), 193 n. 49 (*corpus mysticum*), 209 n. 113 (Principele), 222 n. 164 (fratricid *pro patria*), 223 n. 167 (Avignon), 242 n. 230 (Principele *persona personalis* şi *idealis*), 247 n. 8 (Timpul şi Adevărul), 251 n. 18 (perenitate prin succesiune), 259 n. 38 (perenitatea Imperiului), 260 n. 39 (patru monarhii mondiale), 262 n. 50 (*populus non moritur*), 265 n. 57 (Aristotel), 269 (*universitas* perenă, precum *genus*), 271-272 n. 81 (ficţiunea imită natura), 272 n. 81 (adopţia), 274 n. 91 (imperiul universal în spaţiu şi timp), 277 n. 97 (corporaţia individuală), 289 n. 44 (drepturi pre-încoronare), 289 nn. 45-46 (încoronarea doar

ornamentală), 291 n. 52 (înmormântarea regelui *post triduum*), 297 n. 76 (Coroane vizibile şi invizibile), 297 n. 77 (perpetuitatea Coroanei), 309 n. 139, 314 n. 153 (jurământul de încoronare), 329 n. 210 (Biserica în calitate de minor), 330 n. 215 (*rex tutor regni*), 335 n. 230 (*officium, dignitas*), 339-340 nn. 247-249 (Phoenix), 343 n. 267 (moştenire), 347 n. 283 (*dignitas non moritur*), 347 n. 284 (contractele leagă succesorul), 348 (calitatea regală *non moritur*), 348 nn. 292 *sq.* (maiestatea *non moritur*), 349 n. 295 (regele acţionează pentru două persoane), 349 n. 296 (regele îşi manifestă voinţa după moarte), 349 n. 297 (elogii la adresa lui Baldus), 363 n. 347 (*Justitia habitus qui non moritur*), 364 n. 349 (jurisdicţia supravieţuieşte Principelui), 378 n. 396 (Demnitatea fără un deţinător este inactivă), 379 n. 397 (o persoană reprezentând două persoane), 382 (Maiestate *vs.* persoană în maiestate), 382 n. 412 (*instrumentalis* vs. *principalis*), 384 n. 419 (*organum*), 385 n. 420 (persoana organ al Demnităţii), 385 n. 422 (regele instrument al Demnităţii), 404 n. 44 (*humana civilitas*), 408 n. 56 (libertatea Principelui este asemănătoare celei a lui Dumnezeu), 411 n. 64 (lumea ca o *universitas*), 412 n. 70 (*universitas* posedă *unius personae intellectum*)

Bamberg: 197 n. 61, 310; ep. Ekbert: 310 n. 140

baptism, vezi *Liturgica*

Bartholomeus din Capua (1248-1328): 393 n. 13

Bartolo (1314-1357): 110 n. 69 (*iustitia*), 112 n. 77, 165 n. 268 (Biserica şi fiscul), 167 n. 274 (fiscul), 168 n. 275 (*populus sibi est fiscus*), 168 n. 276 (fiscul şi *patrimonium*), 171 n. 285 (*res sacrae* şi *publicae*), 251 n. 18 (perpetuitate prin succesiune), 260 n. 39 (patru monarhii mondiale), 260 n. 41 (şi Monarhia lui Christos), 261 nn. 42-43 (*regularitas orbis* aflată în împărat), 267 n. 62 (adevăr dublu), 268 n. 64 (adevăr filozofic şi juridic), 270 n. 70 (lumea o *universitas*), 271, 272 n. 81 (ficţiunea imită natura), 273 n. 84 (perpetuu prin substituţie), 274 n. 89 (perenitatea lui *universitas scholarium*), 279 n. 6 (perenitatea Principelui), 289 (Donaţia lui Constantin), 335 n. 230 (*officium* şi *dignitas*), 391 (şi Dante), 402 n. 42 (erezie să se nege monarhia universală a împăratului), 403 n. 43 (împăraţii păgâni au fost împăraţi adevăraţi), 411 n. 64 (*mundus universitas quaedam*), 412 n. 69 (identitatea lui *universitas*)

Bath şi Wells: ep. Thomas Beckington, 377; ep. John Stafford, 318

Beaucaire: 214 n. 128

Beckington, Thomas , ep., *vezi* Bath şi Wells

Beda, Venerabilul: 60 n. 18, 62 n. 23, 70 n. 47, 74 nn. 54 şi 55, 75 n. 60, 76 n. 64, 152 n. 217. [Pseudo-] Beda *In Psalmos*, 76 n. 63, 78 n. 69

Bedford, Duce de: 357, 366

Belleperche (Bellapertica), Pierre de (m. 1308): 223 n. 167

Benedict, Ordinul Sf., Inc.: 352

Benzo din Alba: 125 n. 125

Berengar din Tours: 181

Bernard (de Bottone) din Parma (m. 1263): 309 *sq.*; *vezi* drept, *Decretales Gregorii IX, Glossa ordinaria*

Bernard de Clairvaux: 55 n. 4, 101 n. 40

Biblia: şi jurisprudenţa: 114, 115 n. 86, 117 n. 93; Psaltirea: 77 *sq.* (*Glos. ord.*, Augustin), 118, 164-165 (Augustin) *Facerea* 1, 31 (237); *Ieşirea* 12, 9 (76 n. 64), 25, 25 (297 n. 76), 26, 31 (74), 26, 33 (75); *Levitic* 16, 12 *sqq.* (74); *Deuteronomul* 21, 17 (342 n. 264); II *Regi* 12, 15-24 (343 n. 265), 14, 17 (117 n. 93); III *Regi* 3, 11 (151); I *Cronici* 22, 10 (204 n. 91); II *Cronici* 19, 6 (152 n. 214); *Psalmi* 1, 2 (132 n. 154), 4, 5 (116 n. 88), 8, 6 (416 n. 86, 422 n. 115), 9, 4 (151), 18 (76), 18, 6 (60 n. 19, 76 n. 63), 43, 10 (64 n. 28), 50, 20 (117 n. 93), 71 (100 n. 38), 75, 12 (426 n. 125), 81, 6 (356 n. 319, 427), 88, 14 (151), 90 (77 *sq.*, 80), 90, 10 (77), 90, 13 (77 *sq.*, 80 *sq.*), 91 (77), 91, 10 *sqq.* (77), 109 (343 n. 265), 115, 6 (227 n. 182), 146, 5 (149); *Pilde* 4, 3 (343 n. 265), 8, 15 (115); *Cântarea Cântărilor* 5, 2 (127 n. 131), 8, 6 (220); *Înţelepciunea lui Solomon* 1, 15 (363); *Eccleziastul* 4, 33 (231 n. 195), 45, 14 (425 n. 124); *Isaia* 45, 1 (62 n. 23), 61, 1 (61 n. 22), 62, 10 (89); *Daniel* 2, 39-40 (260

n. 39, 261 n. 43); *Zaharia* 9, 9 (89); *Maleahi* 2, 7 (120 n. 104); I *Macabei* 3, 19-22 (226), 10, 89 (362 n. 341), 11, 58 (362 n. 341), 14, 44 (362 n. 341)
Matei 22, 21 (62 n. 24, 403 n. 43); *Luca* 2, 1 (403 n. 42, 403 n. 43), 2, 7 (343 n. 265), 4, 18 (61 n. 22), 11, 20 (384 n. 419), 15, 31 (343 n. 265); *Ioan* 3, 31 (292), 7, 14 *sqq.* (125), 10, 18 (339 n. 246), 10, 30 (381 n. 405, 382 n. 409), 12, 6 (165 n. 263), 14, 10 (381 n. 405, 382 n. 409), 15, 14 *sq.* (362 n. 341), 16, 15 (343 n. 265), 19, 23 (407 n. 52); *Faptele Apostolilor* 10, 38 (61 n. 22); *Romani* 8, 17 (343 n. 265), 12, 1 (115 n. 88, 283 n. 15), 13 (115); I *Corinteni* 11, 3 (189 n. 39), 12, 12 (181 n. 6, 205), 12, 14 (184), 12, 27 (181 n. 6, 205); *Galateni* 4, 4 (403), 4, 7 (343 n. 265); *Efeseni* 4, 4 (181 n. 6), 4, 16 (181 n. 6), 4, 25 (181 n. 6), 5 (196 *sq.*), 5, 23 (197 n. 66), 5, 25 (197 n. 61), 5, 30 (181 n. 6); *Filipeni* 3, 20 (91 n. 4); II *Tesaloniceni* 2, 18 (259 n. 38); *Evrei* 2, 7 (416 n. 86), 11, 13 *sq.* (212); I *Petru* 2, 9 (283 n. 15, 423 n. 117), 2, 13-18 (63 n. 26); II *Petru* 1, 13 (77 n. 67); I *Ioan* 3, 16 (218 n. 148, 221 n. 157); *Apocalipsa* 1, 15 (76)
Aaron: 55 n. 4, 56, 65 n. 30 (regele uns), 425 n. 124 (primeşte coroana de la Moise); Abel: 55 n. 4 (papă); Avraam: 55 n. 4; Adam: *s.v.*; apostoli: 74 *sq.*, 362 n. 341 (*amici* [=consilieri] *Christi*); Daniel: 260; David, regalitatea davidică: *s.v.*; diavol: 411; Elizeu: 70-71 n. 47 (Înălţarea); evanghelişti (simboluri animale): 69, 72, 74; Eva: 344, 419; Fecioara Maria: *s.v.*; Israel: (marele preot) 74, (regi) 56, 62 (*reges christi*) n. 23, 115, (judecători) 206; Iosafat, rege al Iudeii: 152 n. 124; Ierusalim: *s.v.*; Sfântul Ioan Botezătorul: 413 n. 76; Sfântul Ioan Evanghelistul: 75 n. 59, 79, 102 n. 41, 112, 381-382 n. 409 (limbajul său); Ionatan: 362 n. 341 (*amicus regis; fibula*); Iona: 234; Iuda: 41, 46, 180 n. 263; Lucifer: 44; Melchisedec: 55 n. 4, 122 n. 113 (*rex iustitiae*), 135; Moise: 55 n. 4, 425 n. 124; Noe: 55 n. 4; Pilat, Pontius: 46, 48 *sq.*, 345 n. 275, 418 n. 92; Samuel: 55 n. 4; Sfântul Luca: 80; Sfântul Marcu: 80; Sfântul Matei: 79; Sfântul Pavel: 32, 63, 181 n. 6, 184, 241, 260 n. 38, 403, 435; Sfântul Petru: 63, 66, 76 n. 62 şi 80 (Evanghelia lui Petru), 172, 307, 339 n. 247, 345, 365, 392, 422; Solomon, regele: 343 n. 265 (*unigenitus*), 403 n. 42, de asemenea Laudele lui Solomon: 76 n. 64; Toma (apostolul): 82 n. 85
Billot, cardinal: 209 n. 126
Biserica, *vezi* episcopi, *Corpus mysticum*, concilii, divinitate, *Liturgica*, papalitate, Roma: 20 n. 2 (proprietatea ecleziastică), 75 n. 60 (formată din îngeri, sfinţi şi oameni), 87 n. 103 (post-Tridentină), 101 n. 40 (simbolizată de Sfânta Maria), 101-102 n. 41 (Poarta Capuană: *Gesta Romanorum*), 162 (*res sacrae*: imuabilitatea lor), 164 n. 259 (proprietatea Bisericii: deţinută de săraci), 165 (lupta cu sărăcia; mâna moartă), 165-166 (*pari passu* cu fiscul), 166 n. 271 (inalienabilitatea proprietăţii), 169 *sqq.* (prescripţia de 104 de ani), 171 (*templa*), 171 n. 285 (un minor), 172 n. 291 (omniprezentă), 173 *sq.* (*res sacrae, res publicae*), 179 *sq.* (monarhia ecleziastică), 180 *sqq. passim* (*corpus mysticum*), 187 şi 186-187 n. 28 (epitetele: *regnum ecclesiasticum, principatus papalis* etc.), 237 *sqq.* (Augustinus Triumphus: binele papei superior celui al Bisericii), 240 *sq.* (*c. mysticum*), 259 *sq.* (perenitatea Bisericii militante), 263 *sq.* (cooperarea slăbită de teoria politică), 266 n. 60 (mâna moartă), 270 (*universitas*), 278 n. 2 (proprietatea deţinută de Christos sau de sfinţi), 284-285 (puterile de coerciţie), 289-290 (conferă solemnitate jurământului de încoronare), 306 (imperializare), 327 (un minor), 328 *sq.* (dezmoştenire), şi *passim*
Bizanţ, Constantinopol, Noua Romă (*vezi şi* arta): 84 (căderea), 86 *sq.*, 86 n. 100 (şi vechea Romă), 85 n. 95 (rivalitatea papală)
împăraţi: Vasile al II-lea: 75, 82 n. 85; Constantin al VI-lea: 84; Heraclius I: 87 n. 102, 236 n. 216, 432 n. 26; Irina, împărăteasă: 84; Ioan Tzimiskes: 26 n. 9; Ioan Vatatzes: 408 n. 56; Iustinian I: *vezi s.v.*
pluralitatea împăraţilor: 150 n. 209; fără să lupte: 236 n. 216; „al doilea Dumnezeu": 58 n. 11; nimbul împăratului: 83 *sq.*;

iconoclasm: 294-295 n. 67, 370-371 n. 371; liturghia curţii: 369; doliu: 372-373 n. 376; teoria politică: 124 n. 122, 429 *sq.* (Agapetus); perenitatea imperiului: 259-260 n. 38
patriarhi: Mihail Cerularie din Constantinopol: 66; Teodor Balsamon din Antiohia: 26 n. 9; patriarhi latini din Răsărit: 310 n. 140
Blackstone, Sir William: 20, 26 n. 9, 27 n. 13, 353 n. 310, 389
Blackwood, Adam: 327 n. 202
Boccaccio: 224
Bodin, Jean: 356 n. 319
Boethius din Dacia: 247 n. 5, 252, 407 n. 53
Bologna, bolognese (*cf. dictamen*): 103 n. 43, 117 n. 90, 121, 125, 142, 152 n. 213, 175 *sq.*, 262, 267 n. 62 (averroism), 268 (*Bononitas*), 274, 410
Bonaguida din Arezzo (cca 1255): 109 n. 64
Boncompagno, Magister: 105 n. 52, 106 n. 54, 127
Bosfor: 86
Bossuet, J.-B.: 131 n. 154, 356 n. 319, 427-428 n. 3
Bourges: 214 n. 128
Bouvines: 231
Bracton, Henry de (cca 1210-1268): 30 n. 26 (*sacerdotes iustitiae*), 99 n. 31 (*fons iustitiae*), 135 n. 164, 137 *sqq. passim*, 141-151 (despre regalitate), 151 *sqq.* (regele vicar al lui Dumnezeu, judecătorii vicari ai lui Christos), 171 n. 285 (Biserica, o persoană minoră; *cf.* 328), 173 (*Deus, fiscus*), 174 *sqq.* (*res quasi sacrae*), 176 *sq.*, 210 n. 118, 215 nn. 133-134 (*patria*), 241 n. 229 (sinuciderea), 262 n. 48 (identitate în ciuda schimbărilor), 274 (perenitate prin succesiune), 279 n. 7 (corporaţii), 292 n. 55 (moştenitorii sunt doar de la Dumnezeu), 303 *sq.* (Coroana), 305 (jurământul de încoronare), 326 n. 200 (dezmoştenire), 328, 347-348, 350 n. 299 (*Dignitas*), 411 n. 67 (*anima mundi*)
Braunschweig: 374 n. 283 (mormântul lui Henric Leul)
Bridlington, Cronica: 210 n. 115
Brou: 375
Bruegel, Pieter: 44
Bruni, Leonardo, din Arezzo: 224
Budé, Guillaume (1468-1540): 109 n. 64, 118 n. 102, 123 n. 118, 134 n. 162
Bufon: 39, 41, 45, 48, 50
Bulgaria, primatul: 310 n. 140, 311 n. 142
Burgh, în Norfolk: 365
Burgundia: 286, 295 n. 70
Burley, Walter: 154 n. 223, 206 n. 100

Cacciaguida: 216
Caelus, zeu roman (*incluzând şi* ceruri, văzduh): 70-71 n. 47, 75, 79
Caesar, C. Julius: 211 n. 120
Cambridge: 53
Canterbury: 65, 78 (Psaltirea), 86, 376 *sqq.*; *vezi* arh. Edmund Abingdon, Henry Chichele. Thomas Cranmer, Stephen Langton, Matthew Parker
Capocchio, falsificator de bani: 272 n. 81
Cappel, Jacques: 202 n. 83
Capua, Poarta: 111, 114
Caracciolo, Francesco (m. 1316): 186 n. 27
Carcassonne: 214 n. 128
Caritas (politică): 218 *sqq.*, 220, 222 (*publica*), 224
Carlisle, ep. de: 39, 45-46
carolingian (*de asemenea* perioada carolingiană, *cf.* artă): 92-93, 167, 181, 191-192 n. 45, 194, şi *passim*
carolingieni: Carol cel Mare: 76, 81, 85 n. 94, 86, 152, 188 n. 34, 218, 283 n. 15, 294 (*reditus ad stirpem Karoli*), 422 n. 113 (întrebare cu privire la botez); Carol al II-lea cel Pleşuv: 56 n. 7, 81, 82 n. 85, 85 n. 94, 295 n. 70; Ludovic I cel Pios: 84; Ludovic al II-lea (împărat): 295 n. 70
Cartea Rugăciunii Comune: 31, 51-52
Cassius, Dio: 371 n. 374, 432 n. 27
Castel Nuovo, Napoli: 47
Castilia, vezi *Siete partidas*: 288 n. 38
Castrum doloris (tumba): 369 n. 367
Cathwulf: 81, 152
Cato Uticensis: 196, 221 (*Disticha Catonis*), 406, 419, 419 n. 94, 420, 423
Cautio: 315 n. 159
Cavalerii Templieri: 225
căsătorie: a Principelui cu regatul său: 194, 194 *sqq.* nn. 55-56, 196 *sqq.*, 199 (Franţa), 201, (*matrimonium morale et politicum*), 203 n. 85 (*marriage saint et politique*), 203 (Anglia); căsătoria episcopului cu Biserica sa: 203 *sqq. passim*

Sponsus: episcopul *sp.* al Bisericii sale: 194, 199: Papa *sp.* al Bisericii Romane: 198 n. 71, de asemenea *maritus* al Stărilor Bisericii: 203 n. 87; Christos *sp.* al Bisericii: 187 n. 32, 198, 198 n. 71, 199 (identic de asemenea cu *sponsa*); Principele *sp.* al regatului său: 197 *sqq.*, 202, n. 82, 203 n. 87 (*mysticus coniunx*)
inelul de căsătorie: 194, 197 n. 61, 203 n. 85 (*vezi* însemnele)
Cecilia, Sfânta: 339 n. 247
„cei patru doctori" din Bologna: 125
Celsus, jurist roman: 117
ceremonialul în instanţe: 133 n. 159
ceremonii funebre: 356 *sqq. passim*, 258 (Anglia), 361 *sqq.* (Franţa; Preşedinţii Parlamentului), 364 (la Saint-Denis), 365 *sqq.* (efigii), 367 (cadavrul şi efigia), 368 *sq.* (*regalia* şi onoruri regale rezervate pentru efigie), 369 (aspecte ale procesiunii), 374 n. 379 (procesiunea), 374, 376 *sq.* (funeraliile episcopale), 428 *sq.* n. 6 (*funus duplex*)
Ceres: 84 n. 93, 432
Character angelicus: *vezi* îngeri
Chartres (*cf.* Ivo): prezenţa episcopului la încoronări: 203 n. 85; şcoala din: 293 n. 63, 411 n. 67
Chastel, Pierre du: 370
Chichele, Henry, arh. de Canterbury: 376-377
Chiril din Alexandria: 62 n. 23
Chiril din Ierusalim: 76 n. 64
Choppin, René: 201, 203, 366 n. 358
Christine de Pisan: 237 n. 219
christologice, principii, regale sau secularizate: 30 *sqq.*, 58 *sq.*, 61, 92 n. 8, 95, 151 *sqq.*, 155, 382, 385-386
christomimēsis, christomimētēs (*inclusiv theomimēsis*), *vezi şi Imago Christi, Dei*: 57 *sqq. passim*, 58-59 n. 13 (numai regele; episcopii sunt *apostolomimētai*), 67 *sq.* (regele *christomimētēs* deopotrivă ca *gemina persona* şi *persona mixta*), 69, 72 (iconografie), 92-93 n. 9 (*imitatio sacerdotii*), 90 *sq.*, 103 (devenit superfluu în gândirea juridică), 137, 148 *sqq.*, 282 *sq.* (imperial [negat], episcopal), 283 n. 17, 426 n. 125 (*per humanitatem Dei servatur imitatio*), 430 n. 17 (*theomimēsis* şi Graţia)
christus Domini: 47 (Richard II), 55-56 n. 6 (regele *non mere laicus quia chr. D.*), 58-59 n. 13 (anglo-saxon), 62 n. 23 (Cyrus), 79 (împăratul), 91 (Rânduielile de Încoronare), 91 n. 6 (Otto de Freising), 115 (Anonimul Normand), 282-283 (titlu negat împăratului)
Chrysippus: 109 n. 64, 127 n. 131 (*cf. D.* 1, 3, 2)
Cicero, M. Tullius: 108 nn. 59 şi 61, 113 n. 80, 133 şi n. 159, 211 n. 120, 219, 220 n. 155, 221, 223 n. 165, 234 n. 210, 363 n. 347, 416 n. 86
Cino de Pistoia (1270-1337): 104 n. 49 (împăratul de la popor, imperiul de la Dumnezeu; *cf.* 264), 126 n. 129 (Principele este *lex animata, tamen est homo*), 146 n. 194 (Principele posedă *iura in scrinio pectoris*), 159 n. 240 (Principele este judecător *in causa propria*) şi n. 241 (dreptul fiscal este dreptul public), 167 n. 275 (fiscul şi *lex regia*), 195 n. 56 (căsătoria Principelui cu regatul său), 196 n. 59 (şi Lucas de Penna), 264, 272 n. 81 (ficţiunea imită natura), 284 n. 21 (Principele primeşte darurile Sfântului), 286 n. 29 (*ortus imperii*), 287 n. 34 (puterile anterioare încoronării), 289 nn. 41, 44 (*imperatoria iurisdictio*), 296 n. 73 (papa nu este vicar al imperiului), 345 n. 275 (episcopul posedă *duplex persona*), 391 n. 4 (*lex digna*), 412 (*universitas*)
Claude de Seyssel: 201
Claudian: 188 n. 34, 341 n. 252
climatologie: 293
Clouet, François: 369
Cluny: 54 n. 2 (Odo de), 192 n. 46 (abate)
Coke, Sir Edward (*vezi* Cazul Calvin, *s.v.* Anglia, cazuri): 20 n. 5, 22 n. 2, 24 n. 6, 26 n. 9, 29 n. 18, 30 n. 22, 30 n. 24 *sq.*, 51, 204 n. 89, 207, 208 n. 108, 280 n. 8, 281, 290-291, 320, 320 n. 176, 353 nn. 310 şi 312, 355 n. 317, 367 n. 362, 389 *sq.*
Cola di Rienzo: 103 n. 45
Collin, Jehan: 371
Comes Augusti: 348, 432 *sq.*
concilii (ale Bisericii): Chalcedon: 31, 71; Hispanic, Al Doilea: 59 *sq.*; Lateran, Al Treilea: 60 n. 19; Limoges (1031): 217; Lyon (1245): 252 n. 18, 271; Niceea, Al Doilea (787): 381 n. 409; Ravenna (877): 90 n. 3; Sinodul Roman (1078): 310 n. 140; Concilii Spaniole: 60 *sq.*; Toledo, Al Treilea: 74 n. 57; Al Patrulea: 259;

Al Şaselea: 59; Al Optulea: 142 n. 182; Al Unsprezecelea: 59, 101 n. 40; Al Paisprezecelea: 59; Trento: 148 n. 205; Conciliul General, apel către: 237 n. 220, 239 n. 223; prezidat de principe: 60
Consecratio (imperială romană): 57, 58-59 n. 13
Constantin cel Mare (*inclusiv Constitutum Constantini*): 72 n. 50 (asemănare facială cu zeul-soare), 84 (sfânt), 84 n. 92 (imagine pe ostii), 86 n. 99 (Roma-Amor), 124-125 (Lactantius), 297 n. 76, 304 (Geoffrey de Monmouth), 371 n. 374 (ceremonial funerar), 433 (*Sol comes*), 435 (*ecclesia corpus*)
Donaţia: 145 n. 188 (Gerhoh), 161 n. 250, 166 n. 270 (Baldus, Dante), 177 n. 310 (Jean de Paris), 287 n. 32, 290 n. 46 (Baldus), 314 n. 158 (Andreas de Isernia), 324 n. 191 (şi regele Ioan), 348 n. 290 (Albericus de Rosate, Dante)
conştiinţa în instanţă: 345 n. 275
copac inversat: 184 n. 20
Coquille, Guy (1513-1603): 201 n. 79, 205, 388 n. 429
Corbie, mănăstirea: 181
Corippus: 170-171 n. 288
Coroană: 30 (o hieroglifă a dreptului), 31 (voinţa sa), 41, 83 n. 89 (Franţa), 84 n. 93 (Ungaria), 138 n. 168, 141 n. 177, 142 (Bracton), 145 n. 191 (Bracton), 149 n. 208 (imunitate judiciară), 155 (interesul Coroanei), 156 *sqq.* (şi domeniul regal), 160 *sq.* (îi „priveşte pe toţi"), 162 (şi *rex regnans*), 173 *sq.* (şi *res quasi sacrae*), 202 n. 82 şi 203 n. 85 (patrimoniul Coroanei), 223 (*communis patria*), 233 (apărarea Coroanei de către rege), 243 (continuitatea), 279, 347 (jurământul de neînstrăinare), 351 *sq.*, 386 (Ungaria), 387 *sq.* (şi corpul politic), 426
coroana materială, 297-334: 297 n. 76, 315 (relicvă); imaterială şi invizibilă: 297 *sqq.*, 299 *sq.*, 301, 326, 334; personificată şi impersonală: 298, 310-312; fiscală: 300, 301 *sqq. passim*; constituţională: 305, 315; perpetuă: 297 *sqq.*, 301, 318, 326, 331, 334; *status coronae*: 312 *sq.*, 317, 322 *sqq.*, 334; caracter compozit (organic): 318, 331, 333; o corporaţie: 331 *sqq.*; corpul politic al Coroanei: 331, 334; şi regatul: 300 *sqq. passim*; şi regele: 300 *sq.*, 302 *sq.*, 315 nn. 159 *sq.*, 319-325, 330, 332 *sqq.*; şi Demnitatea: 335, 349 *sq.*; şi *universitas*: 314-319, 322; este *patria* comună: 301; îi priveşte pe toţi: 317, 326, 333, 335; publică: 317, 326 *sq.*; un minor: 327 *sqq.*, 330-333; acţiuni în favoarea Coroanei: 299 *sqq.* (apărarea), 306 *sqq.* (prezervarea drepturilor), 323 n. 186 (libertatea). 329, 333; acţiuni împotriva Coroanei: 315 n. 159 (complotul), 306 *sqq. passim* (depunerea), 323-334 (întinarea), 323 (trădarea), 323, 326 *sqq.* (dezmoştenirea)
corporaţie individuală: 19 *sqq.*, 331-332, 334-335, 336 n. 231, 344 (Phoenix), 353 (episcopi), 386 *sqq.*, 434-435
Corpus mysticum: 29 *sq.* (şi corpul politic), 180-190 (ecleziastic), 180 *sq.* (*c. Christi*: Biserica, Euharistia: de asemenea Sărbătoarea), 182 *sqq.* (Biserica, *c. Christi mysticum*), 185 *sq.* (Biserica, o *persona mystica*), 189 *sq.* (*c. mysticum Dei*), 191 *sqq. passim* (*res publica*, un *c.m.*), 191 *sq.* (= persoană fictivă), 192 (*populus*), 199 *sqq.* (Franţa), 200 *sq.* (un *c. civile et mysticum*), 201 (*corps politique et mystique*), 201 (Parlamentul: *corps mystique*), 203 *sqq. passim* (Anglia), 204 *sqq.* (corp mistic sau politic), 208-209, 230 *sqq.*, 234 *sq.* (sacrificiu de sine pentru *c.m.*), 237 *sqq.* (continuitatea lui *caput c. mystici*), 240 *sq.*, 252 (colectivele juridice), 269 *sq.* (*universitas*), 273 *sq.* (definiţia lui Toma din Aquino), 276 (*persona mystica*), 319 (regatul), 345 (*non moritur*), 353 (abatele, un *c. mysticum*), 379, 382, 384 (al lui Christos), 388 n. 429 (Franţa: *c. civile et mysticum*), 388 *sq.* (abaţii), 400, 402, 404, 423 *sq.*, 434 *sq.*; *corpus morale et politicum*: 193 n. 51, 196 (*matrimonium morale et politicum*), 197 n. 67, 198, 201 n. 81, 240 *sq.*, 275, 400 *sq.*
Corsica: 310 (dioceze corsicane)
Courtenay, Philip de, pretendent la Imperiul Latin: 375 n. 384 (mormântul său)
Courtrai: 225
Cowell, Dr. John: 36, 353
Cranmer, Thomas J., arh. din Canterbury: 30, 281, 290, 292

Créton : 49 n. 24
crezuri : 30 (Atanasian, Chalcedonian), 59 (sinodurile hispanice), 60 (Raban Maurul)
Crompton, Richard : 36, 353
Cromwell, Oliver : 359
Cronique du Religieux de Saint-Denis : 357 n. 324
cruciade, cruciaţi, ideea de cruciadă (*vezi* taxe) : 213 *sq.*, 215 *sq.*, 216 (scutiri), 217, 222, 225 n. 177 (apărarea credinţei), 229, 231, 241
Cujas (1522-1590) : 109 n. 63, 109 n. 64, 133 n. 159, 134 n. 162
Curtius, Marcus : 234
Cusanus, Nicolaus : 210 (*Concordantia catholica*)
Cyprian, ep. de Cartagina : 203, 381 nn. 408 şi 409, 434
Cyrus, rege al Persiei : 62 n. 23 (*christus Domini*)

Damiani, Petrus : 85 şi n. 96, 90, 380 n. 402
Danemarca : 304 n. 114
Dante, 129, 148, 194, 216, 221, 249, 389, 390-426 ; şi Toma din Aquino, 390, 401 n. 40, 412 n. 72, *passim* ; teologia lui Augustus, 402, 402 *sq.* n. 42, 403 ; Beatrice, 393, 424 ; Cato, 419 *sqq.* ; juriştii, 186 n. 27, 263 n. 52, 390 *sq.*, 395 n. 17, 398 n. 28, 411 *sqq.*, şi *passim* ; Veltro, 398 n. 30 ; Vergiliu, *vezi s.v.*
împăratul : filozof, 398 *sqq.*, 401 *sq.*, 407 *sq.*, 420 *sqq.*, *passim* ; monarhul universal, 395, 401, 404, 407, 408 n. 56, 414 *sq.*, 416 (şi *optimus homo*), 421 *passim* ; şi Papa, 395 *sqq.*, 397 *sqq.* (*deitas* şi *humanitas* standardele amândurora), 421, 424 (de prisos în starea de inocenţă) ; *vita activa (politica)*, 410 n. 63
„separatism" : 395 n. 18, 401 *sqq.*, 410 *sqq.*, 415 nn. 82-83, 417 *sqq. passim* ; beatitudine (intelectuală), 407, 410 n. 63, 418 *sqq. passim* ; perfecţiune (*cf.* Paradisul) : intelectuală, 399, 401, 407 *sq.*, 409 (individual), 409 (corporativ), 410, 416 *sqq.*, 419 *sq.*, 421 (personal), 422 *sqq.* ; spiritual : 401, 416 *sqq.*, 420, 421 *passim*. Purificare (penitenţă, botez), 491 *sqq. passim*. Paradisul : terestru, 194, 395 *sq.*, 398, 398 n. 31, 402, 404 (*vezi Virtutes intellectuales*), 405, 409, 417 (Adam), 417, 420 *sqq.*, 423 *sqq. passim* ; celest : 194, 395 *sq.*, 398, 398 n. 31, 405 (*Virtutes infusae*), 417 (Christos), 417, 421. Renaştere (moral-filozofică), 417 *sq.*, 418 *sqq. passim*. Trihotomie (corp, suflet şi intelect), 415 n. 83. Intelectul universal : 407 *sqq.*, 410 *sq.* (acţionare *semper* şi *simul*), 411 *sq. passim*. Virtuţi : intelectuale (morale, politice), 401, 404 *sq.*, 406 (frescele perugine), 407 n. 53, 408-410, 418 *sq.* (Cato), şi *passim* ; insuflate (teologice), 404 *sq.*, 405 *sq.*, 410, 418 *passim*
omul : 390 (instrument al *humanitas*), 392 *sqq.* (şi omenirea), 395 (intermediar), 396 (starea de inocenţă), 397 (Ideea de Om), 397 *sq.* (Om ca funcţie), 397 n. 27, 407 (trupul corporativ al Omului *cf.* 495), 409 (totalitatea *humanitas*), 416 *sqq. passim* ; Adam : 404 (*corpus mysticum*), 405 (*vetus, novus Adam*), 409 (acţionarea *humanitas*), 412 *sq.*, 416, 417 (A. *subtilis* şi A. *mortalis*), 418 *sqq.*, *passim*, 425 (suprem peste sine însuşi) ; *optimus homo* : 396 (standard al papei şi împăratului), 397, 397 n. 27, 398-399 n. 31, 416 ; Înţeleptul : 498 *sq.* n. 31, 399, 408 n. 56, şi *passim*
humanitas (cantitativ : neamul omenesc) : 390, 392 *sqq.*, 396 (scopuri), 397 *sq.* (reprezentată de *optimus homo*), 399 (şi *Christianitas*), 400 (scopul moral-filozofic), 403, 406 *sq.* (beatitudinea terestră), 407 (corporativă, intelectul universal), 409 (un singur trup în ceea ce priveşte păcatul), 410 *sq.* (*universitas*), 411 *sq.* (*ut unus homo*), 415 *sq.* (actualizare în Christos), 416 (în Adam), 418 (în poet ?), 421 *passim* ; *humanitas* (calitativ : omenesc) : 390, 398 (şi *deitas*), 401 *sqq.* (şi *christianitas*), 415 *sq.* (acţionări), 424 *sq.*, 426 (instrument al imitaţiei divine) ; *humana civilitas :* 194, 401, 404 n. 44, 404, 421
De Monarchia (*cf.* 119 n. 103) : I, 1 : 248 n. 10 ; 2, 36 *sqq.* : 410 n. 63 ; 3, 1 : 404 n. 44 ; 3, 55 *sqq.* : 409 *sq.* n. 60 ; 3, 63 *sqq.* : 407 *sq.* nn. 54-55 ; 4, 14 : 416 n. 86 ; 6, 1 *sqq.* : 415 n. 80 ; 6, 2 : 239 n. 222 ; 10, 12 : 391 n. 4 ; 11, 81 *sqq.* : 408 n. 56 ; 14, 7 : 261 n. 42 ; 14, 42 *sqq.* : 406 n. 51 ; 15, 1 : 397 n. 27 ; 16, 17 : 402 n. 42 ; 16, 19 *sqq.* : 403 n. 43 ; 16,

23: 407 n. 52. **II**, 3, 15: 394 n. 14; 9, 39: 416 n. 86; 11, 71: 391 n. 4; 12: 148 n. 205; 12, 48 *sqq.*: 402 n. 42; 13: 416 n. 92; 13, 40 *sqq.*: 416 n. 85. **III**: 394; 4, 12 *sqq.*: 398 n. 28; 4, 107 *sqq.*: 396 n. 21; 7, 41: 396 n. 24; 9, 2 *sqq.*: 398 n. 28; 10: 143 n. 183; 10, 34: 397 n. 24; 10, 44: 407 n. 52; 10, 47 *sqq.*: 400 n. 35; 10, 73: 397 n. 24; 12: 289 n. 44; 12: 398 n. 31; 12, 62 *sqq.*: 397 n. 25; 12, 85 *sqq.*: 396 nn. 22-23; 12, 93 *sqq.*: 396 nn. 22 *sq.*; 12, 31 *sqq.*: 396 n. 24; 13, 17 *sqq.*: 395 n. 17; 14, 7: 261 n. 42; 16, 14 *sqq.*: 396 n. 19; 16, 53: 405 n. 46; 16, 102 *sqq.*: 395 n. 17; 16, 132 *sqq.*: 401 n. 39

La Divina Commedia: INFERNO, III, 7: 248 n. 11; VI, 88: 248 n. 11; XI, 105: 272 n. 81; XIII, 53: 248 n. 11; XVI, 85: 248 n. 11; XIX, 52 *sqq.*: 393 n. 9; XIX, 115 *sqq.*: 348 n. 290; XXVI, 117: 419 n. 96; XXVII, 85: 392 n. 7; XXIX, 139: 272 n. 81. PURGATORIO, 418 *sqq. passim*; I, 22 *sqq.*: 406 n. 50; I, 23 *sq.*: 419 n. 95; I, 37 *sq.*: 419 n. 95; I, 50: 423 n. 121; I, 107 *sq.*: 420 n. 102; IX, 19 *sqq.*: 420 n. 103; IX, 94 *sqq.*: 420 n. 104; XVI, 106: 400 n. 32; XVII, 18: 249 n. 12; XXIX, 130 *sq.*: 419 n. 97; XX, 86 *sqq.*: 393; XX, 91: 49 n. 24; XXVII, 7 *sqq.*: 421 n. 106; XXVII, 21: 421 n. 107; XXVII, 140: 418 n. 93; XXVII, 140 *sq.*: 421 n. 108; XXXII, 100 *sqq.*: 421 n. 109, 424 n. 122; XXXII, 102: 148 n. 205, 402 n. 42; XXXIII, 130 *sqq.*: 421 n. 110, PARADISO: VI, 80 *sqq.*: 402 n. 42; VI, 88: 129 n. 147; VII, 35 *sq.*: 418 n. 91; VII, 85 *sqq.*: 409 n. 58; VIII, 115 *sqq.*: 414 n. 78; XIII, 86 *sq.*: 416 n. 84; XV, 148: 216; XXVII, 22: 393; XXX, 147 *sqq.*: 393; XXXIII, 1: 101 n. 40; XXXIII, 130: 421

Convivio: IV, 3 *sqq.*: 393 n. 12 (*cf.* 394 n. 14); IV, 5, 50 *sqq.*: 402 n. 42; IV, 5, 60 *sqq.*: 416 n. 84; IV, 19, 65: 416 n. 86

David, regalitatea davidică: 81, 85, 87, 403 n. 42

De anulo et baculo: 194 n. 54

De unitate Ecclesiae (1090 d.Chr.): 191 n. 41, 292 n. 55

Decretale, Pseudo-Isidoriene: 60, 66

Decretales Gregorii IX: *vezi* Dreptul Canonic

Deésis: 102 n. 41

degradare (*arma reversata, forma degradationis*): 47 n. 19

delegare (*iudex delegatus*): 336 (*facta personae, facta dignitati*), 337 (suveranul care deleagă: *persona* sau *dignitas*), 345, 347

Della Robbia, Girolamo: 374 n. 382

Despenser, Hugh, Bătrânul şi Tânărul: 210 n. 115, 320 n. 175, 321, 335 n. 229

Deusdedit, cardinal: 90, 175 n. 305, 307 nn. 126 *sq.*

dialectică, metoda: 66 *sqq.*

Dictamen (*ars dictandi*): 116 *sq.* n. 90, 127, 132 n. 156, 142 n. 181, 152 n. 213, 391 n. 4

Dictatus papae: 40 n. 15, 107 n. 56

Didascalia Apostolorum: 65 n. 30

Dieulacres, abaţia, Cronica din: 47 n. 20

Dignitas (*vezi Quoniam abbas*): 24 (şi starea regală), 27 *sq.*, 66 n. 34 (onoare), 85 (nimbul pătrat), 136 n. 166 (actualizarea Justiţiei), 137 *sq.* n. 168 (perfecţiunea secularizată), 142 n. 180 (şi Coroana; *vezi şi* 159 n. 240, 174 n. 300), 200 n. 76 (echivalează cu *status regalis*), 234, 280 (nemuritoare), 298 (funcţiei), 332 (şi Coroana), 334-349 (entitate corporativă, *non moritur*, Phoenix, specie, *Deus et Dignitas, persona idealis*), 350 (Anglia), 353 *sqq.* (şi corpul politic), 358 *sqq.* (perpetuitate, Franţa), 364 (supravieţuieşte morţii regelui), 366 *sqq.* (efigie, înger păzitor), 366-371 (Demnitatea în efigie), 375 *sqq.* (artă funerară), 378 *sq.* n. 396 (o potenţialitate dacă nu are un deţinător), 382 *sqq.* (regele instrumentul ei), 385 n. 422 (*persona intellectualis et publica*), 388 *sq.* (confundată cu Coroana), 392 *sqq.* şi *passim* (Demnitatea Omului), 424 (Dante deţinătorul ei), 428, 432, 435

dinastie, dinasticism (*vezi şi* Franţa): 238, 242 *sq.*, 263 n. 51 (Jean de Paris), 279 *sqq. passim*, 288, 291 (prestigiul sporit din punct de vedere religios), 292 (calităţile sângelui regal), 293 (interpretare ştiinţifică), 293 *sq.* (misticism), 298 (corporaţie prin succesiune), 332 (continuitate; tutore al Coroanei perpetui), 333 (moştenitori şi succesori), 357

Diodorus Siculus: 431 n. 21
Diotogenes: 372 n. 376, 430
diplomaţie: 258 (ambasadori permanenţi)
Diplovatatius, Thomas: 121 n. 109
Disputatio inter clericum et militem: 229 n. 189
Divinitatea: Sfânta Treime: 151 *sq.* (distincţia între prima şi a doua Persoană adesea confuză), 198 n. 71 (*Trinitas pater sponsae* [*i.e. Ecclesiae*]), 206 *sq.* (regele, lorzii şi comunele comparaţi cu Trinitatea), 207 *sq.*, 383 (Christos întrupat, un instrument al Trinităţii)
Dumnezeu Tatăl (*vezi Imago Dei*, *Vicarius Dei*): 69 (*dextera Dei*), 79 n. 76 (Christos co-conducător *secundum humanitatem*), 82 n. 85 (*dextera Dei*). 90-95 (nici o distincţie clară între prima şi a doua Persoană), 137 (Justiţia), 148 (*Deus et Lex*), 150 *sqq.* (Bracton), 172 n. 291 (*Deus et fiscus*), 171 (simbol juridic), 173 (şi *res nullius*), 188 *sq.* (şi *corpus mysticum*: Ockham), 189 nn. 38-39 (intitulat fără tragere de inimă *caput ecclesiae*), 206 *sq.* (regele Israelului: Fortescue), 250 (*aeternitas*; *vezi şi* Timpul), 263 (acţionând în calitate de *causa remota*), 263 *sq.* (imperiul de la Dumnezeu), 297 n. 76 (*dextera Dei*), 348 n. 287 (*Deus et Dignitas*), 367 *sq.* (apare la exterior în însemnele regale), 383, 384 (*causa principalis*), 385 (şi *Dignitas*), 394 *sqq.* (ambele puteri universale de la Dumnezeu), 406
Christos (*vezi şi* doctrinele cristologice, *christomimesis*, *Christus domini*, *corpus mysticum*, *Imago Dei*, *Vicarius*): Adam: 73 n. 52, 405 *sqq.*, 363 *sqq. passim*; Veniri, două: 76 n. 64, 229 *sq.* n. 191; Apostolii în calitate de consilieri: 146 n. 194; Înălţarea (*vezi* arta): 58, 70 n. 47, 71-72 n. 49, 75 n. 60, 76, 80 *sq.*; Botezul în Iordan: 61 *sq.* n. 22, 282, 282 *sq.* n. 14; Augustus: 403 *sq.* n. 43; Poarta Capuană (alegorie): 101 *sq.* n. 41; *Christus-christus*: 71; deţinător al proprietăţii Bisericii: 20 n. 2, 162 *sqq.* (*res Christi*), *passim*; piatra de temelie: 54 *sq.*; încoronarea: 61 *sq.* n. 22; Cel care încoronează: 82 n. 85, 85 n. 94; Cyrus, o prefigurare: 62 n. 23; datarea lui *regnante Christo*: 294 *sqq.*; δεύτερος θεός: 58 n. 11; Etimasia: 360 *sq.* n. 335; picioarele [umanitatea]: 76, 79, şi Capul [divinitatea]: 76; fiscul: 162 *sqq.*, 165 (se ridică), 171 *sq.*, 172, 175; Franţa, protector al dinastiei: 293 *sq.*; Uriaş cu Două Naturi: 60 n. 19, 76, 78 *sq.*; imagine a lui Dumnezeu Tatăl: 381; imagini distruse de iconoclaştii englezi: 370 *sq.* n. 371; întruparea: 59 *sq.*, 76, 403, 416 n. 85, 417: *instrumentum divinitatis*: 382 *sqq.*; *Interrex*: 278, 294 *sqq.*; *Iudex*: 93 n. 12, 134 n. 163 *passim*; *Iurisconsultus*: 102 n. 42, 345 n. 275; *Iustitia*: 96 (*ipsa iustitia*), 101 *sq.* (*Sol iustitiae*); Regele şi Împăratul: 56 *sq.* (Regele Gloriei), 58 n. 11 (*summus et celestis imperator*), 62 n. 23 (Cyrus), 67 *sq.* n. 40, 71 (în maiestate [iconografic]), 72, 73 n. 52 (*terra marique dominus*), 77 (*imperator*), 77 n. 68 (în costum imperial), 88 n. 105 (aclamat), 90 *sqq.*, 137, şi *passim*; 260 *sq.* (monarhia lui Christos), 295 n. 70; Rege şi Preot: 74 n. 54, 93, 380 *sq. passim*; Legea: deasupra şi mai prejos de Lege: 138, mai prejos de Lege: 105, 148 *sqq.* 153; *maior et minor se ipso*: 59, 101; *Medicus*: 227 *sq.* n. 184 (paralelă cu regii Franţei); Phoenix: 338 *sqq. passim*; Primogenitura: 343 n. 265; cetăţean roman: 148 *sq.* n. 205, 403, 424 *passim*; rădăcină a copacului inversat: 184 n. 20; banii de tribut: 62 *sq.* n. 24, 63 *sq.* (şi Tiberius), 257 n. 33; triumfător, călcând pe leu şi vasilisc: 78 n. 70; *Tunica inconsutilis*: 407 n. 52 (cu referire la imperiu); Două Corpuri: 183 *sq.* (individual şi colectiv), 184 *sq.*, 190, 240, 382: Două Naturi: 30 *sq.*, 60 n. 19, 66 *sq.*, 75, 76, 92, 135, 177 *sq.*, 183, 189 *sq.*, 382, şi *passim*; *Volto santo*: 69
Sfântul Duh: 57, 61 *sq.* n. 22, 112 *sq.*, 282, 283 n. 15, 284 n. 21, 290, 292
doctorat: 121 n. 109 (*dignitas auctoritate publica*), 121 (*militia doctoralis*)
Doisprezece Zei: 431
dominicani: 216 n. 138
donatism: 31
Două Săbii: 260 n. 41, 284 *sq.*, 394, 398
drept (*vezi şi* Jurisprudenţă, Justiţia, *Liber augustalis*, jurişti individuali):

DREPTUL ROMAN (*Glossa ordinaria* de Accursius, cca 1227-1240):
Digeste: 115, 117 *sqq.*, 133, 174, 214, 221 *sq.*, 266; Const. *Deo auctore*: 109 n. 63; Const. *Omnem*: 348 n. 290 (Albert.Ros., Angelus Ubald.); Const. *Tanta*: 117 n. 91; **1, 1,** 1: 30 n. 26 (Bracton), 100 n. 37 (*Glos.ord.*), 108 n. 60 (*Glos.ord.*), 109 n. 63 (Cujas), 109 n. 64 (Budé), 110 n. 69 (*Glos.ord.*), 110 n. 70 (Cujas, Hotman, *Glos.ord.*), 117 n. 94, 118 n. 100 (*Glos. ord.*), n. 101 (*Glos.ord.*), 118 *sq.* n. 102 (Budé), 119 n. 103 (*Glos.ord.*), 121 n. 109 (Baldus, Paul.Castr.), 122 n. 114 (Durand, Joh. Branchaz.), 123 n. 117, 132 n. 156 (Baldus), 134 n. 161 (*Glos.ord.*), n. 162 (Cujas, Budé), 153 n. 221 (Azo, Bracton, Fortescue), 159 n. 241 (*Glos.ord.*, Cino), 168 n. 276 (*Glos.ord.*), 248 n. 10 (Angel. Ub.), 363 n. 347 (Baldus); 5: 112 n. 77 (Baldus), 130 *sq.* n. 151 (acelaşi); 8: 106 n. 54; 10: 120 n. 107 (*Glos.ord.*), 133 n. 159 (Baldus), 134 n. 160, 363 n. 347 (Baldus); **1, 3,** 2: 127 n. 131 (Baldus); 22: 133 n. 129 (*Glos.ord.*, Alber.Ros.); 31: 132 n. 154 (acelaşi); 32: 247 n. 8 (Baldus); **1, 4,** 1, 1: 103 n. 45, 143, 143 n. 184 (Bracton); **1, 5,** 10: 25 n. 8 (Baldus); **1, 7,** 16: 272 n. 81 (acelaşi); **1, 8,** 1: 174 n. 301; 9: 122 n. 114 (Durand, Joh.Branchaz.), n. 115 (*Glos.ord.*), 123 n. 117; 15: 174 n. 302; **1, 18,** 1: 188 n. 35 (Baldus); **2, 1,** 5: 126 n. 129 (*Glos. ord.*, Cino); 14: 106 n. 55 (Baldus); **2, 3,** 4: 266 (acelaşi); **3, 1,** 10: 176 n. 308 (*Glos.ord.*); **3, 2,** 2, 3: 188 n. 35 (Baldus); 25: 248 n. 9 (*Glos.ord.*); **3, 4,** 7, 2: 270 n. 75 (Andr.Isern.), 276 n. 96; **4, 4,** 39: 106 n. 55 (Baldus), 329 n. 210 (acelaşi); **4, 6,** 22, 2: 327 n. 204; **4, 8,** 4: 391 n. 4; **5, 1,** 2, 3: 188 n. 35 (acelaşi), 223 n. 167 (acelaşi); 54: 25 *sq.* n. 8 (Marin. Car.); 76: 262 n. 48 (*Glos.ord.*, Vivianus), 262 *sq.* n. 50 (Baldus, Paul.Castr.), 273 n. 83 (Petr.Anchar.), 346 n. 280 (Alver. Ros.); **6, 1,** 1, 3: 270 n. 70 (Bartolo), 411 n. 64 (acelaşi); **7, 1,** 56: 266 n. 60; **8, 2,** 33: 251 n. 18 (*Glos.ord.*, Odofr., Bart., Baldus, Angel.Ub.), 273 n. 84 (Bartolo), 279 n. 6 (acelaşi); **9, 2,** 7, 4: 248 n. 9 (*Glos.ord.*); **11, 7,** 35: 221 *sq.* n. 160, n. 161 (*Glos.ord.*), 222 n. 163 (Luc.Penna); **14, 2,** 9: 94 n. 16; **17, 2,** 3: 271 *sq.* n. 81 (*Glos.ord.*, Bart., Baldus), 272 n. 81 (Bart.); **28, 2,** 11: 298 n. 78, 342 n. 260, n. 263 (Albert.Ros.); **31, 1,** 67, 10: 133 n. 159; **32, 1,** 101: 214 n. 130 (*Glos. ord.*); **33, 10,** 3: 40 n. 15 (*Glos.ord.*); **34, 9,** 22: 349 n. 295 (Baldus); **35, 2,** 1, 5: 94 n. 16 (*Glos.ord.*); **36, 1,** 13, 4: 391 n. 4 (*Glos.ord.*); **41, 3,** 30: 262 n. 48, 269 n. 66 (Baldus), 279 n. 7 (*Glos. ord.*, Bracton); **41, 4,** 7, 3: 177 n. 310 (Jean de Paris.); **43, 8,** 2, 4: 168 n. 275; **46, 1,** 22: 192 n. 46, 270 n. 73 (Baldus), 270 n. 74, 274 n. 89 (Bartolo); **48, 19,** 16, 10: 267 n. 62 (acelaşi), 268 n. 64 (acelaşi), 274 n. 89 (acelaşi), 412 n. 69 (acelaşi); **48, 21,** 3: 241 n. 229; **48, 22,** 7, 15: 223 n. 165; **49, 14,** 2: 168 n. 275 (acelaşi); **49, 15,** 19, 7: 214 n. 128 (Petr. Anchar.); 24: 402 n. 42; **50, 1,** 33: 223 n. 165; **50, 16,** 220: 342 n. 260 (*Glos. ord.*), 343 n. 265 (Terre Rouge); **50, 17,** 30: 194 n. 55, 195 n. 57 (Alber.Ros.)
Codul: 104, 115 *sq.*, 121, 171, 195 *sq.*, 342 *sq.*; Const. *De novo Codice*: 408 n. 56 (Baldus); *Prooemium in titulum*: 166 n. 269 (Baldus); **1, 1**: 395 n. 17 (Albert. Ros.); 1: 114 n. 83; 8, 1: 115 n. 86; **1, 2,** 23: 165 n. 268 (Bartolo), 169 n. 278, 170 n. 283 (*Glos.ord.*, Marin. Car.), 171 n. 285; 25: 278 n. 2; **1, 3,** 23: 248 n. 10 (Angel.Ub.); **1, 14,** 4: 105 n. 51, 127 n. 131 (Karolus de Tocco), 391 n. 4 (*Glos. ord.*, Toma din Aquino, Andr.Isern., Cino); 8: 145 n. 188; 13: 118 n. 101; **1, 17,** 1: 115 n. 86, 297 n. 76; 1, 5: 109 n. 63; 1, 7: 103 n. 45, 104 n. 46; 2, 18: 40 n. 15 (Marin.Car.), 99 n. 31, 107 n. 56; 2, 20a: 109 n. 63; **1, 24**: 371 n. 371; **1, 25**: 371 n. 371; **2, 53[54],** 4: 167 *sq.* n. 275 (Cino), 327 n. 203 (*Glos.ord*); 5: 221 n. 157 (Petr.Anchar.); **2, 58[59],** 1: 120 n. 105, 133 n. 159 (Andr.Isern.); 2, 8: 120 n. 105 (Ioan Viterb.); **3, 1,** 14, 2: 120 n. 105 (Ioan Viterb.); **3, 12,** 6: 364 n. 348; 6, 5: 286 n. 29 (*Glos.ord*); 9: 364 n. 348 (Andr.Isern., Matth.Affl.); **3, 28,** 34, 1: 95 n. 18 (Andr.Isern.); **4, 5,**

1: 171 n. 285 (Baldus); **4, 27**, 1: 172 n. 291 (Baldus); **5, 4**, 23, 5: 393 n. 13 (Barthol.Cap.); 28, 1: 114 n. 83; **5, 16**, 27, 1: 426 n. 125; **5, 59**, 5, 2: 317 n. 166; **6, 23**, 3: 127 n. 131 (Karolus de Tocco); 19: 146 n. 194 (Cino); 19, 1: 40 n. 15 (*Glos.ord.*); **6, 26**, 2: 270 n. 73 (Baldus), 412 n. 70 (acelaşi); 11: 342 n. 260; **6, 35**, 11: 393 n. 13; **6, 43**, 2: 25 n. 8 (acelaşi); **6, 51**, 1, 6a: 348 n. 290 (acelaşi); **7, 15**, 3: 343 n. 267 (acelaşi); **7, 30**, 2: 169 *sq.* n. 280 (acelaşi); **7, 37**, 1: 172 n. 289 (*Glos.ord.*), n. 290 (Marin. Car.), n. 291 (Baldus); 2: 171 n. 286 (Luc.Pen.); 3: 94 n. 16, 115 n. 86 (Marin. Car.), 159 n. 240 (Cino), 160 n. 246 (*Glos.ord.*), 195 n. 56 (Cino), n. 57 (Alber.Ros.), 272 n. 81 (Cino), 286 n. 29 (*Glos.ord.*, Cino, Alber.Ros.), 289 n. 44 (Baldus), 297 n. 76 (acelaşi), 395 n. 17 (Alber.Ros.), 398 n. 28 (acelaşi); 7: 400 n. 35 (acelaşi); **7, 38**: 170 n. 283 (Azo); 1: 166 n. 269 (Baldus), 121 n. 110 (acelaşi); 3: 171 n. 285; **7, 39**, 3: 169 n. 280 (acelaşi); 4, 2: 169 n. 277; **7, 40**, 1: 170 n. 280 (acelaşi); **7, 53**, 5: 270 n. 71 (acelaşi); **7, 61**, 3: 378 n. 396 (acelaşi), 385 n. 420 (acelaşi); **8, 11**, 13: 371 n. 371; **9, 1**, 5: 25 n. 8 (acelaşi); **9, 8**, 5: 146 n. 195 (Matth.Affl.), 191 n. 42 (Joh. Andr.), 317 n. 166 (Frederic al II-lea), 362 n. 342 (Grassaille); **9, 29**, 2: 150 n. 209; **10, 1**: 165 n. 264 (Luc.Pen.), 167 n. 274 (Bartolus), 168 n. 275 (Baldus), n. 276 (*Glos.ord.*, Baldus), 171 n. 286 (Luc. Pen.), 188 n. 34 (Baldus), 209 n. 113 (acelaşi), 349 n. 296 (acelaşi), 364 n. 349 (acelaşi); 3: 171 n. 285 (acelaşi); 5, 2: 100 n. 36 (*Glos.ord.*), 126 n. 129 (*Glos. ord.*); **10, 5**, 1: 25 n. 8 (Luc.Pen.); **10, 8**, 3: 106 n. 54 (Andr.Barul.); **10, 9**, 1: 168 n. 276 (Odofred., Bartolus); **10, 10**, 1: 164 n. 259 (Phil. Leyden); **10, 31[32]**, 35: 222 n. 163 (acelaşi), 224 n. 173 (acelaşi); **10, 35**: 394 n. 13 (acelaşi); **10, 70**, 4: 135 n. 165 (acelaşi), 224 n. 172 (acelaşi); **10, 74**: 366 n. 37 (acelaşi); **11, 8**, 4: 362 n. 341 (acelaşi); **11, 9**, 2: 279 n. 6 (Bartolo); **11, 11**, 1: 362 n. 341 (Luc. Pen.); **11, 40**, 4: 371 n. 371 (acelaşi); **11, 41**: 128 n. 139 (acelaşi), 130 n. 150 (acelaşi); 4: 110 n. 72 (acelaşi); **11, 56**, 1: 426 n. 125; **11, 58**, 7: 159 n. 240 (acelaşi), 172 n. 288 (acelaşi), 187 n. 29 (acelaşi), 196 n. 59 (acelaşi), 381 n. 405 (acelaşi); **11, 62[61]**, 4: 165 n. 268 (Bartolo); **11, 69**, 1: 128 n. 139 (Luc. Pen.); 5: 165 n. 267 (acelaşi); **12, 1**: 335 n. 230 (Bartolo); **12, 16**: 146 n. 194 (Luc.Pen.) 362 n. 341 (acelaşi); **12, 17**, 1: 150 n. 209; **12, 20**, 5: 371 n. 371 (acelaşi); **12, 45**, 1: 135 n. 165 (acelaşi)

Institutele lui Iustinian: 103, 108 n. 62 (*Materia Institutionum*), 115, 123, 124 n. 122, 133, 174, 221, 298, 342, 343, 363 n. 347; Proem: 133 *sq.* n. 159 (Placentinus, Azo, *Glos.ord.*, Cujas); **1, 1**: 99 n. 31 (Azo), 108 n. 59 (Azo, *Glos.ord.*), 109 n. 63 (Hotman), 114 n. 69 (*Glos.ord.*, Bartolo, Baldus), 110 n. 69 (*Glos.ord.*), 110 n. 70 (*Glos.ord.*, Hotman, Cujas), 112 n. 77 (Bartolo), 134 n. 160; **1, 2**: 134 n. 161 (Azo); 5: 103 *sq.* nn. 45-50; 6: 264 n. 53; **1, 11**, 4: 272 n. 81 (Baldus); **1, 25**, pr.: 221 n. 160, 248 n. 9 (*Glos.ord.*); **2, 1**: 123 n. 116 (Azo), 158 n. 237 (Azo, Bracton); 4: 158 n. 238; 7: 174 n. 301; 8: 122 n. 114 (Joh.Branchaz.), n. 115 (*Glos.ord.*), 122 *sq.* n. 116 (Azo, *Glos. ord.*), 123 n. 117, 175 n. 303; 10: 174 n. 302; **2, 2**: 411 n. 67 (Azo); **3, 1**, 3: 298 n. 78 (*Glos.ord.*), 342 n. 258 (*Glos.ord.*); **4, 4**, 2: 195 n. 57 (Alber.Rosat.); **4, 12**: 161 n. 249: **4, 16**: 133 n. 159

Novele: 115 *sq.*, 124, 126, 128 *sq.*, 173; **6**, pr.: 297 n. 76 (Baldus), epil.: 178 n. 311, 261 n. 45, 265 n. 57 (acelaşi); **7**, 2: 119 n. 103, 170 n. 283 (*Glos.ord.*), 171 n. 285 (*Glos.ord.*, Bartolo), 173 n. 296; **8**, 11: 117 n. 92 (Marin.Car.); **9**: 117 n. 91, 169 n. 278; **12**, 4: 100 n. 37 (*Glos.ord.*), 100 *sq.* n. 38 (Matth.Affl.), 126 n. 129 (*Glos.ord.*); **22**, 19: 393 n. 13; **23**, 4: 426 n. 125; **60**, 1: 393 n. 13; **73**: 101 n. 38 (Matth.Affl.), 104 n. 49, 115 n. 86 (Marin.Car.), 261 n. 44, 264 n. 53 (*Glos. ord.*), 297 n. 76; **83**, 1: 287 n. 31; **98**, 2, 2: 95 n. 18 (*Glos.ord.*); **99**, 2: 100 n. 37 (*Glos.ord.*); **105**, 2, 4: 94 n. 16 (*Glos. ord.*, Baldus), 100 nn. 36 (Andr.Barul.) şi

41, 100 *sq.* n. 38 (Matth.Affl.), 124 n. 120, 125 n. 125, 126 n. 129 (*Glos.ord.*), 123n. 131 (Karolusde Tocco), 129 n. 145 (Baldus); **111**: 169 n. 278, 170 n. 283; **113**, 1: 297 n. 76; **131**: 169 n. 278, 287 n. 31
Codex Theodosianus: **1**, 6, 9: 150 n. 209; **9**, 14, 3: 191 n. 42
alte colecţii: Gaius, *Institutiones*: 103 n. 45; Paulus, *Sententiae*: 26 n. 8; Petrus, *Exceptiones*: 119 n. 103; *Libri feudorum*: 307 (*vezi şi* feudalism); *Lombarda*, *vezi* Karolus de Tocco; Assizele siciliene: 116 *sqq.*, 150 n. 209; Constituţiile Siciliene, *vezi Liber augustalis*
DREPTUL CANONIC: canonişti: „hierocraţi" şi „dualişti" 394 *sqq. passim*, 394, 402 n. 41, 395 n. 17. Johannes Teutonicus, Bernard din Parma, Johannes Andreae, *vezi s.vv.* şi *Glos.ord.*; Huguccio, Hostiensis, Petrus Ancharanus, Baldus, *vezi s.vv.*; Inocenţiu al IV-lea, *vezi s.v.* papalitate
comentatori, Glose şi *Summae* menţionate întâmplător: Alanus: 125; Apparatus *Ecce vicit Leo*: 223 n. 166; Apparatus *Ius naturale*: 195 n. 55; Bazianus: 285 nn. 24-29; Bernard din Pavia: 195 n. 55; Damasus: 336; *Glossa palatina*: 286 n. 28; Guido de Baysio: 289 n. 45; Guilelmus Naso: 327 n. 203; Johannes De Fan[tutiis?]: 149 n. 206 (înlocuind „de Fano"); *Quaestiones Orielenses*: 285 nn. 24-29; Richard de Mores: 285 n. 24; Silvester Hispanus: 264 n. 53; *Summa Bambergensis*: 400, n. 33; *Summa Imperatorie maiestati*: 77 n. 68; *summa Parisiensis*, 216 n. 141.
Colecţii: Deusdedit, Ivo de Chartres, *vezi s.vv.*; Anselm din Lucca, *et al.*: 93 n. 12; *Collectio Hispana*: 71; *Compilatio Quinta*: 311 n. 143
Decretum Gratiani (*Glossa ordinaria* de Johannes Teutonicus): 93, 122, 155, 164, 197, 198 n. 69, 199, 203, 209, 219, 259, 285 n. 23, 286, 287, 307, 342 *sq.*, 380 *sq.*; **D.XXI**, c. 1: 122 n. 116; **D.XXII**, c. 1: 285 n. 27 (Rufinus); **D.LIV**, c. 24: 259 n. 36 (*Glos.ord.*); **D.LXIII**, c. 10: 194 n. 55 (acelaşi); **D.XCIII**, c. 24: 200 n. 77 (Terre Rouge), 286 n. 28 (acelaşi), 289 n. 45 (Guido de Baysio); **D.XCVI**, c. 10: 402 n. 33 (*Summa Bambergensis*); c. 11: 261 n. 44, 264 n. 53; **C.I**, q. 4, c. 8: 332 n. 261; **C.II**, q. 3, c. 7: 287 n. 31 (*Glos.Palatina*); **C.III**, 7, c. 4: 345 n. 275 (*Glos.ord.*); **C.V**, q. 3, c. 3: 328 n. 207 (*Glos.ord.*); **C.VII**, q. 1, c. 7: 197 n. 62 (Luc. Pen.), 381 n. 406, n. 47 (Ivo); c. 8: 342 n. 264 (*Glos.ord.*); **C.XI**, q. 1, c. 28: 257 n. 33 (Oldradus); q. 3, c. 84: 135 n. 165 (Luc. Pen.); **C.XII**, q. 1, c. 12: 165 n. 265; c. 17: 165 n. 265; q. 2, c. 20: 126 n. 128 (*Glos.ord.*); c. 65: 259 n. 36; **C.XVI**, q. 3, c. 14: 155 n. 226, 216 n. 141 (*summa Parisiensis*); q. 3, c. 17: 124 n. 119, 169 n. 278; q. 7, c. 8: 164 n. 260 (Alber.Ros.); **C.XXII**, q. 5, c. 18: 212 n. 125 (*Glos.ord.*), 307 n. 127; **C.XXIII**, q. 1, c. 4: 257 n. 33 (Oldradus); q. 4, c. 42: 66 n. 33; q. 8, c. 21: 175 n. 305; c. 22: 149 n. 206; **C.XXIV**,q. 1, c. 33: 259 n. 37, 345 n. 276; c. 39 post: 403 n. 43; c. 42: 342 n. 263; **C.XXV**, q. 1, c. 10: 149 n. 206 (Johannes de Fan.); q. 2, c. 16: 40 n. 15 (*Glos.ord.*); **C.XXX**, q. 5, c. 7: 203 n. 85; **C.XXXIII**, q. 23 (*de penitentia*, D.3), c. 35: 93 n. 12 (*Glos.ord.*); q. 5, c. 13: 93 n. 12; c. 19: 93 n. 12; **C.XXXV**, q. 1, c. un.: 198 n. 69 (Luc. Pen.)
De consecratione, D.1, c. 11: 234 n. 210
Liber Extra = Decretale ale papei Grigore al IX-lea (*Glossa ordinaria* de Bernard din Parma): 308 *sq.*, 312, 313 *sq.*, 316 *sq.*, 336, şi *passim*; Proem (*Rex pacificus*): 123 n. 117 (Baldus), 133 *sq.* n. 159, 289 n. 45 (acelaşi); **1, 2**, 7: 348 n. 292 (acelaşi); 8: 335 n. 230 (acelaşi); **1, 3**, 15: 120 n. 108 (acelaşi); **1, 4**, 11: 159 n. 242 (*Glos.ord.*, Andreas Isern.); **1, 6**, 20: 391 n. 4; 24: 297 n. 77 (Baldus); 28: 337 n. 237 (Inocenţiu al IV-lea); 34: 101 *sq.* n. 41 (Baldus), 260 n. 41 (Bartolo), 384 n. 419 (Baldus); 36: 132 n. 156 (acelaşi), 277 n. 97, 291 n. 52 (acelaşi), 297 n. 77 (acelaşi); **1, 7**, 2: 195 n. 55, 197 n. 61; **1, 8**: 188 n. 35 (Hostiensis); **1, 15**: c. un.: 282 n. 14 (Hostiensis); 284 n. 20 (acelaşi); **1, 29**: 25 n. 8 (acelaşi); 14 (*cf. s.v. Quoniam abbas*): 336 n. 232, n. 234 (Damasus), 267 n. 61, 337 n. 236 (*Glos. ord.*), 338 n. 242 (acelaşi), 339 n. 247

(Joh Andreae, Baldus), n. 248 (*Glos.ord.*, Baldus), 343 n. 266 (Terre Rouge), 346 n. 279 (Goffredus din Trani); **1, 30**: 126 n. 128 (Hostiensis); **1, 31**, 3: 269 n. 66 (Baldus); **1, 41**: 327 n. 203 (Hostiensis); **2, 1**, 3: 25 n. 8 (*Glos.ord.*, Baldus); 13: 215 n. 137; **2, 2**, 11: 154 n. 223; **2, 12**, 3: 269 n. 66 (Baldus); 4: 278 n. 2 (Inocenţiu al IV-lea), 345 n. 277 (acelaşi, Joh. Andreae); **2, 14**, 9: 172 n. 291 (Baldus), 385 n. 422 (acelaşi); **2, 19**, 3: 379 n. 397 (acelaşi); **2, 20**, 57: 271 n. 77 (Inocenţiu al IV-lea); **2, 24**, 4: 188 *sq.* n. 35 (Joh. Andreae), 188 *sq.* n. 35 (Baldus), 191 n. 42 (Joh. Andreae), 308 n. 131, 309 n. 139 (Baldus), 33: 129 n. 145 (acelaşi), 166 n. 270 (acelaşi), 289 n. 46 (acelaşi), 311 n. 143, 313 n. 150, 314 n. 154 (*Glos.ord.*), 314 n. 156 (Petr. Anchar.), 314 n. 158 (Andreas Isern., Oldradus), 330 n. 215 (Baldus), 348 n. 287 (acelaşi); **2, 26**, 14: 169 n. 279 (*Glos.ord.*, Baldus); **3, 5**, 28: 336 n. 231 (Inocenţiu al IV-lea, Joh. Andreae), 344 n. 270 (Joh. Andreae); **3, 7**, 6: 344 n. 270 (Joh. Andreae); **3, 10**: 145 n. 188; **3, 13**, 8: 308 n. 132, 309 n. 138 (*Glos.ord.*); **3, 20**, 2: 308 n. 133, 309 n. 139 (Baldus); **3, 33**, 1: 222 n. 163; **3, 40**, 3: 25 n. 8 (*Glos.ord.*); **5, 39**, 53: 269 n. 66 (Baldus), 271 n. 77 (Inocenţiu al IV-lea), 273 n. 83 (Petr. Anchar.); 64: 271 n. 77; **5, 40**, 19: 381 n. 405 (*Glos.ord.*)

Liber Sextus (*Glossa ordinaria* de Johannes Andreae): 337; **1**, 2, c. 1: 40 n. 15; 3, c. 5: 337 n. 238, n. 239 (Joh. Andreae), 345 n. 276 (acelaşi); 14, c. 11: 126 n. 128 (acelaşi); **2**, 14, c. 2: 252 n. 18; 19, c. 2: 271 n. 77 (Inoc. IV); **3**, 19, c. un.: 25 n. 8 (Joh. Andreae); **5**, 11, c. 5: 271 n. 77 (Innoc. IV), 272 n. 81 (acelaşi, Joh. Andreae)

Clementines: II, 9, c. un.: 325 n. 197 (*Glos.ord.*)

Extavagantes Johannis XXII: III, c. un. (*Execrabilis*); 342 n. 261 (*Glos.ord.*); XIV, c. 5: 165 n. 265

Codex iuris canonici: 119 n. 102

Drogheda, William din (cca 1239): 321 n. 177, 350

Du Chastel, Pierre: 370 n. 369

Du Tillet, Jean: 363, 363 n. 346 (Justiţia), 368 n. 365 (separarea efigiei şi cadavrului), 370 n. 369 (mesele servite efigiei), 371 *sq.* nn. 374 *sq.* (originea antică a efigiei), 372 n. 376

Dubois, Pierre (cca 1300): 201 n. 81, 215 n. 138, 229 n. 188, 230 n. 194, 235 *sq.*, 292 n. 60, 294 n. 64

Dubrick, Sfântul, ep. din Caerleon: 218 (Geoffrey de Monmouth)

Duccio: 107sq. n. 76 (Madonna Rucellai)

Dulius Gambarini, feudalist (sfârşitul sec. al XIII-lea): 248 n. 10 (faimă)

Dumbarton Oaks, Colecţia: 61 n. 22

Duminica Floriilor: 88 *sq.*

Duns Scotus: 268, 251 n. 17

Dupuy, Pierre: 202 n. 83

Durand, Guillaume, ep. de Mende (m. 1296): 47 n. 19 (pontifical), 119 n. 102 (despre darea sentinţei), 222 n. 161 (paricid *pro patria*), 226 n. 180 (apărarea *patria et corona*), 252 n. 18 (despre sentinţe), 286 n. 24 (*ortus imperii*), 287 n. 32 (drepturi pre-consacrare), 301, 364 n. 348 (*feriae*), 420 n. 100 (cercetări), 423 n. 116 (coroana de botez)

Durham, ep. din: 55

Ecbatana: 236

Ecphantus: 429

efigia (funerară), *vezi Dignitas*: 365 (Anglia), 366 *sqq.* (Franţa), 370 (mese servite efigiei), 371 („moare"), 371 *sq.* (modele antice), 372 (identificată cu *Dignitas*), 3690 (punctul central al procesiunii funerare), 374 (exaltare), 376 *sq.* (episcopală şi princiară în Anglia), 434

Egypt: 83, 428 *sq.* n. 6 (*Ka*)

Eigenkirche: 21 n. 8, 344

El'azar, Rabbi: 76 n. 62

Electus: papa: 285, 289 n. 41; *Imperator*: 285, 286 *sqq. passim*, 289 n. 41; *Episcopus*: 285

Elena, Sfânta (mama lui Constantin): 84 n. 92 (imaginea ei pe ostii)

Elisabeta din Thuringia, Sfânta: 419 n. 98

emblemă, cărţi: 163 *sq.*

Engelbert din Admont: 130 n. 150

Ennodius din Pavia: 85

Ephrem Sirul: 88 n. 105, 117 n. 93
episcopi (vezi şi *christomimēsis*, *Vicarius Christi*): 54 (*persona mixta*), 54-55 (spiritualităţi şi temporalităţi), 58-59 n. 13 (*apostolomimētēs*), 61 n. 21 (*et dii et christi*), 63 (supunere faţă de Attila), 64 (*gemina persona*, întocmai precum regele), 64-65 n. 30 (*quasi rex* şi mediator între rege şi supuşi), 91 (mediator între Dumnezeu şi oameni), 122 *sq.* nn. 115-118 (împărat), 173 n. 294 (*rex et sacerdos*), 194 n. 54 (inelul episcopal), 196 *sq.* (este în Biserică şi Biserica în el), 197 n. 61 (căsătoria episcopului cu Biserica sa), 198 n. 71 (jurământul de consacrare), 201 n. 79 (ţine de *corpus mysticum* al statului), 242 (episcopul şi consistoriul sunt *corpora separata*), 306 *sqq. passim* (jurământul de inalienabilitate), 315 n. 159 (jurământul episcopal faţă de rege), 345 (are două personalităţi; *Dignitas*), 352 (o corporaţie individuală), 381 *sq.* (Sfântul Ciprian), 383-384 (*instrumentum coniunctum animatum*)
Erasmus: 247 n. 8
Ernaud de Bonneval: 422 n. 114
errores condemnati (*vezi* averroism): 246 *sq.* n. 5, 407 n. 53
escatologie: 135, 140 (mesianism), 177, 259 *sqq.*
Eschil: 209 n. 113
Escouchy, Mathieu d': 358 n. 325
Essex, Robert Devereux, al doilea conte de: 51 *sq.*; al treilea conte de: 35
Essoign: 215 (*patria*)
eternitate: *vezi* timp (problema timpului)
„eternitatea" lumii (*vezi* averroism): 244 *sqq.*, 246 *sq.*, 252, 265 *sq.*, 267 n. 62
Étienne Tempier, ep. de Paris: 246 n. 5 (lista de erori), 247 n. 6 (despre golul spaţial), 251 n. 16
Etimasia (tronul neocupat): 360 *sq.* n. 335 (al Justiţiei şi Credinţei)
Eulogium Historiarum: 40 n. 16
Eurysus: 429 n. 11
Evrei: 49, 121 n. 110, 273 (şi *corpus mysticum*), 402
Exchequer, Dialogue of the: 302
Exeter, ep. de: 318

faimă: 221 (nemuritoare), 248 (moarte pentru *res publica*)
felonie: 162 *sq.*, 163 n. 253
feudalism, epoca feudală: 170 *sq.* n. 283, 175, 177, 211 *sq.*, 214 *sq.*, 233, 253 (ajutoare), 255 *sq.* (taxe), 306, 307 (*Liber feudorum*), 307 *sq.* n. 130 (jurământul regelui Ioan)
fibulă, *vezi* însemne
Filibert al II-lea, principe de Savoia: 375 *sq.* (mormântul, la Brou)
Filip al II-lea, regele Macedoniei: 431
Filon, Judaeus: 63 n. 26, 293 n. 62, 429 n. 11
fisc: 40 n. 15 (posedă toate drepturile *in scrinio pectoris*), 155 *sq.* n. 226 (prescripţia), 157 n. 231 (şi *patrimonium*), 159 n. 240 (judecător în *causa propria*) şi n. 241 (public), 160 n. 246 (şi *res privatae*), 161-164 (Paston, Alciati), 165 (al lui Christos), 165 (*manus perpetua*), 165 n. 274 (*sacculus regis*), 167 (şi *res publica*), 167 (o persoană fictivă?), 168 n. 276 (*ubi fiscus, ibi imperium*), 169-171 (prescripţia de 104 de ani), 171 n. 285 (un minor), 171 *sq.* (*sacratissimus, sanctissimus*), 171 *sq.* n. 288 (*reipublicae anima; instar stomachi*), 172 nn. 289-291 (peren şi omniprezent, precum Dumnezeu), 172 („nu moare niciodată"), 173 *sqq.* (*res nullius*; *Deus et fiscus*), 176 (*fiscus et patria*), 177 n. 310 (un minor), 177 *sq.* (perenitate), 194, 196, 198 *sq.* (zestrea *respublica*; *cf.* căsătorie), 201 (Franţa), 209 (*Princeps est fiscus*), 253 (impersonal), 265 *sq.* („nu moare niciodată"), 287, 302 (Anglia), 317, 331 n. 220 (regele administrator al fiscului), 333 (Coroana), 346 n. 280 (peren), 347 (şi Dumnezeu)
Fitzalan, John, al 21-lea Conte de Arundel: 377
Flandra, flamanzi: 225, 228
Fleming, Richard, ep. de Lincoln: 377
Fleta: 205 n. 99
Florenţa: 296, 413
Flotte, Pierre: 215 n. 138
Fontevrault, abaţia din: 374 n. 383 (mormintele lui Henric al II-lea, Richard I)
Fortescue, Sir John: 23 (îngerii), 30 n. 26, 133 n. 159 (*mysteria legis Angliae*), 138 *sq.* n. 170 (succesiune), 152 n. 214, 153 n. 221 (*sacerdotes iustitiae*), 203 *sq.* (*c. mysticum*), 206 *sq.* (*dominium regale et politicum*), 209 n. 112, 210, 327 n. 202
Francis I de La Sarraz: 375

Franţa: regi: Carol al IV-lea 361 n. 336; Carol al V-lea: 26 n. 9, 199, 200 n. 76, 202 n. 84, 237 n. 219, 361 n. 340 (r. Jeanne de Bourbon); Carol al VI-lea: 200 n. 76, 357 (regina Isabeau), 363, 366, 375; Carol al VII-lea: 200, 358 n. 325, 363, 368 n. 364, 368 *sq.* n. 366, 375; Carol al VIII-lea: 201, 358, 364, 367, 368 n. 364, 368 *sq.* n. 366, 372 n. 376; Francisc I: 201, 358 n. 326, 363, 367, 368 nn. 364-365, 369, 368, 372 n. 376; Henric al II-lea: 202, 363 n. 343, 368 n. 365, 372, 372 n. 376; Henric al III-lea: 360 n. 332; Henric al IV-lea: 203 n. 85, 343 n. 269; Ludovic al VII-lea: 300; Ludovic al VIII-lea (ca principe al Franţei): 312 n. 145; Ludovic al IX-lea: 290; Ludovic al XII-lea: 201, 358, 358 n. 326, 368 n. 364, 372 n. 376, 374; Ludovic al XIII-lea: 343 n. 269, 359, 430 n. 14; Ludovic al XIV-lea: 20, 359, 360 n. 333, 361 n. 335, 367; Ludovic al XV-lea: 360 n. 333; Filip al II-lea: 300 *sq.*, 384 n. 419; Filip al III-lea: 290; Filip al IV-lea: 73 n. 52, 130, 208, 214 n. 128, 225, 235 *sqq. passim* (propaganda), 242, 393
însemne, titluri şi prerogative regale: Regele: dând naştere la sfinţi: 228 *sq.* n. 185; putere vindecătoare: 228 *sq.*; care nu ia parte la luptă: 236 *sqq.*; drepturi anterioare încoronării: 286 n. 30; anii de domnie: 290; supravieţuind sieşi: 365 *sqq.* (*vezi* efigii), 367 *sq.*, 370 *sqq.* (*qua* jurisdicţie)
baniera Franţei: 357 n. 323, 364 (nu moare niciodată); blazonul: 370 *sq.* n. 371 (*garda regis*); misticismul încoronării: 60 n. 19, 199 *sqq.* (căsătoria cu regatul), 203 n. 87 (*mysticus coniunx*), 284 nn. 20-21, 294 (uleiul sfinţit), 298: jurământul de încoronare: *vezi* jurăminte; Coroana: 299 *sq.* (ţine o relicvă), 369 n. 367 (imperial). 214 n. 128, 298 *sqq. passim* (impersonal; *vezi* Coroana); Delfinul: 200, 357 *sq.* (*petit Phénix*), 360 n. 332; Dinastia: 227 n. 183 (*divina domus*), 233, 294 (sânge regal, regi sfinţi), *vezi* dinastie, dinasticism: rituri funebre: 356 *sqq.* (*Le roy est mort...*), 365 *sqq.* (efigii); ambiţii imperiale: 73 n. 52, 229 n. 188, *vezi Rex imperator*: crin: 232 n. 191; *Lit de Justice*: 360 *sq.*; Ordinul Phoenix-ului (în final: al Sfântului Duh): 360 n. 332; Oriflamme: 229 n. 191; propaganda patriotică (*vezi Patria*): 225-243; *Sol iustitiae*: 102 n. 42
Regatul: Biserica: 208 („Galicană"), 226 (episcopate), 231 *sq.*, şi *passim*; constituţionalişti: 200 *sqq.*, 209 n. 112 (*vezi* Terre Rouge); misiune culturală: 228 *sqq.*; stări: 199 *sq.*; libertate faţă de imperiu prin prescripţie: 171 n. 285; teritoriu francez: 83 n. 89, 213 *sqq.* (*communis patria*), 215 *sq.* (exaltare semireligioasă), 215 n. 135 şi 215 *sq.* n. 138 (*franci* = liberi; *cf.* 229 *sq.* n. 191), 247 *sq.*, 248 n. 9 (peren), şi *passim*; inalienabilitate: 201 *sq.*, 312 n. 146; Paris: 88 n. 105, 219, 223 (ia locul Romei), 228, 228 *sq.* n. 187 (*studium*), 357, 373 *sq.*, 375; Universitatea din Paris: 199, 227 n. 183, 252, 407; Parlamentul: 201 *sq.*, 202 n. 83, 361 *sq.*, 364 (*non servat ferias*); preşedinţii Parlamentului din Paris: 361 (însoţesc vălul regelui mort), 361 n. 338 şi 362 n. 341 (robele vişinii şi *bouton d'or*), 362 (scutit de purtarea doliului), 373 (însoţeşte efigia); Legea Salică: 327 n. 202, 344 n. 271: *tallia*: 254 nn. 24-25, 290 *sq.*; descendenţa troiană: 228 n. 185
Frederic al III-lea, rege al Siciliei: 288
Frederic al II-lea, împ. (*vezi şi Liber augustalis*): 25 n. 8 (maximă: *magis dignum*), 40 n. 15 (maximă: *omnia iura*), 73 n. 52 (*terra marique dominus*), 94 n. 16 (Seneca), 98 (*Lib.aug.*; *imperator in regno suo*), 99 *sqq.* (*pater et filius iustitiae*), 102 *sq.* (climatul intelectual al curţii), 103 *sq.* (*lex regia*), 104 *sq.* (*lex digna*), 106 *sqq.* (*ratio*), 109 n. 63 (*templum iustitiae*), 110 (Poarta Capuană), 113 *sq.* (idealurile artistice), 114 (vicerege al lui Dumnezeu; Seneca), 117 (legile, o ofrandă pentru Dumnezeu), 118 *sqq.* (*sacerdotes iustitiae*), 127 *sq.* (*lex animata*), 131 *sq.* (medierea juridică), 136, 136 *sq.* n. 167 (omniprezenţă), 138 *sq.*, 140 *sq.*, 142, 144 (*lex regia*), 145 *sq.* n. 192 (*omnia iura in manu regis*), 146 (consilieri), 147, 150 n. 209 (un sacrilegiu să se dispute deciziile Principelui), 151, 153 (substrat christologic), 155, 161, 170 *sq.*

(prescripţia de 104 de ani), 175, 177 (*vicarius Iustitiae*), 188 n. 34, 227 n. 183 (*sanctus*), 230 n. 193 (*ratio*), 251 *sq.* n. 18 (propoziţia din mărturie), 253 (*collecta* siciliană), 258 n. 34 (ambasadori), 286 *sq.*, 292 (dinastia), 298 (Niccolo din Bari), 317 n. 166 (*quod omnes tangit*), 340 n. 249 (Phoenix), 342 n. 259 (identitate dintre tată şi fiu), 364 n. 348 (*feriae*), 363 (problema nobleţei), 408 n. 56, 417 n. 90 (Adam)
Frederic al II-lea, rege al Prusiei: 369 n. 367 (*Castrum doloris*)
Frederic, ep. de Münster: 91 n. 6
Frederich Wilhelm I, rege al Prusiei: 369 n. 367 (*Castrum doloris*)
Froissart, J.: 237 n. 219
Froumund din Tegernsee: 101 n. 39
funcţia, *vezi Dignitas*: 335 (îi este ataşată o Demnitate)

Gaius, *Instituţii*: 103 n. 45 (*lex regia*)
Gallia, personificată: 83
Ganimede: 420
garamanţi: 406
Gellius, Aulus: 108 n. 60, 109, 109 n. 64, 118, 247 n. 8
Geneva: 86
Genius: 83, 84 (împ.), 86 *sq.* (Roma), 431, 432 *sq.*
Geoffrey de Monmouth: 214 n. 132, 217, 221, 235 n. 213, 304 n. 113
Gerbert din Reims: 234 n. 208
Gerhoh din Reichersberg: 145 n. 188, 161 n. 250, 173 n. 294, 175 *sq.* n. 306
Germania: 128, 228, 286 *sq.*, 386
Gerson, Jean: 199 *sqq.*, 350 n. 299 (*status regalis aut dignitas*), 366 (cele două vieţi ale regelui), 388 n. 429
Gesta Romanorum: 101 *sq.* n. 41
Gévaudan, ep. de: 73 n. 52
Gilbert de Tournai: 137 n. 168, 191
Glanvill: 145 n. 189, 156 n. 226, 303 nn. 105-107, 303
Globe, Teatrul: 51 *sq.*
Gloucester: 365
Godefroid de Fontaines: 186 n. 27, 193
Godefroid: 118 n. 101
Godefroy, Th.: 202 *sq.* nn. 84 *sq.*
Goffredus din Trani: 346 n. 279
Gonzaga, Ludovico, margraf de Mantua: 258 n. 34
Gottfried de Viterbo: 125
Goţia (personificată): 70 n. 46
Graphia aureae urbis Romae: Libellus: 362 n. 341 (*fibula*)
Grassaille, Charles de: 362 n. 342, 364 n. 348, 366 n. 357
Gratian: *vezi* dreptul, *Decretum*
Graţia şi Natura (*vezi şi* Dante: virtuţile): 57 *sq.*, 58 *sqq.*, 60 *sq.*, 81, 87, 90, 135 *sqq.*, 177, 193 *sq.*, 243 *sq.*, 263, 265, 273, 292, 395 *sqq. passim* (Dante), 430
Grégoire, Pierre: 176 n. 307, 201, 366 *sq.* nn. 358-361, 373 n. 378
Grigore din Bergamo: 183 n. 15, 241 n. 227
Grigore din Nazianz: 76 n. 65
Grigore din Tours: 167 n. 273
Grimaudet, François: 366 n. 358
Grosseteste, Robert, ep. de Lincoln: 47 n. 22
Grotius, Hugo: 429 n. 10
Guala Bicchieri, legat papal: 310
Guesle, Jacques de la: 371 n. 371, 372 n. 376, 428 n. 3, 429 n. 13
Guibert de Nogent: 183 n. 16
Guido de Baysio („Archidiaconus"): 289
Guido Faba: 152 n. 213, 391 n. 5 (şi Dante)
Guillaume de Conches: 411 n. 67 (*anima mundi*)
Guillaume din Auvergne: 243 n. 235 (*a se citi şi vedea*, Petru din Auvergne)
Guillaume din Auxerre: 183
Guiscard, Robert: 307
Gytheion (aproape de Sparta): 427 n. 2

Harcigny, Guillaume de: 375
Hauran, Inscripţia din: 295 nn. 67 şi 69
Haymon, ep. de Halberstadt: 62 n. 23, 77 n. 65
Hegel, F.W.: 413 n. 77
Helinand de Froidmont: 79 n. 76, 137 n. 168
Henri de Gand: 214 n. 129, 220 *sq.*, 221, 222 n. 163, 227 n. 182, 231 n. 196, 235 n. 213, 237 n. 218
Henric Leul, duce de Saxonia şi Bavaria: 374 n. 383 (mormântul)
Henry de Mondeville: 227 n. 184
Henry, ep. de Winchester (1425): 207 n. 103
Hercules, Heracles: 76, 432, 433 *sqq.*
hermafrodit: 25 n. 8 (*corpus mixtum*), 340 (Phoenix), 344 (androgin)
Hermann von Schilditz: 187 n. 31
Hermetica: 135 n. 165 (*Trimegistus*, citat de Lucas de Penna), 293 n. 63 (*Asclepius, Kore Kosmou*), 341 (Phoenix)

Herodian: 188 n. 34, 371, 371 nn. 373 şi 374
Herodotus: 431 n. 20
Hesych din Ierusalim: 93
Hincmar, arh. de Reims: 56 n. 7
Holinshed: 39 n. 14
Honorius din Autun (Honorius Augustodunensis): 61 n. 21
Horace: 272 n. 81
Hostiensis [Henry de Segusia] (m. 1271): 25 n. 8 (*maxim magis dignum* aplicată judecătorilor delegaţi), 120 n. 104 (valoarea judecătorilor drepţi o depăşeşte pe cea a călugărilor), 126 n. 128 (*lex digna*), 188 n. 35 (*ubi papa, ibi Roma*), 283 n. 14 (despre onctiunile imperiale), 284 n. 20 (onctiunile regale), 287 n. 31 (la *Nov.* 89, 1), 296 n. 73 (vicariatul papal inter-regnal), 327 n. 203 (Biserica în calitate de minor), 328 n. 206 (diferă de un minor)
Hotman, François: 109 n. 63, 109 n. 64, 200 n. 77, 201
Hugo de Fleury: 65 n. 30, 91 n. 5, 152 *sq.*, 191 n. 41
Huguccio din Pisa (m. 1210): 15, 94 (fiecare preot este un vicar al lui Christos), 101 n. 41 (Astraea), 195 n. 55 (căsătoria dintre episcop şi dioceza sa), 196 n. 60 (consumarea acestei căsătorii), 285 n. 24 (împăraţi, înainte să existe papii), 285 n. 25 (două săbii), 395 („dualist"), 395 n. 17 (şi Dante)
Humbert de Silva Candida, cardinal: 66

Iacob de Viterbo: 65 n. 30, 186 *sq.* n. 28, 273 n. 85, 402 n. 41
Icarus: 44
Iconostas: 73
Identitate şi Schimbare: *universitates* şi persoane fictive 172 n. 292 (fiscul), 262 *sqq.* (principiul), 265 *sq.* n. 57 (Baldus), 268 (Bononitas), 273 n. 83 (Petr. de Ancharano), 275 *sq. passim*; tată şi fiu, testator şi moştenitor: 200 n. 76, 266 *sq.* n. 59 (*respublica non habet heredem*), 291, 293 n. 61, 298, 342 *sq.*, 343 n. 268; predecesor şi succesor: 279, 298, 337 nn. 236 *sq.*, 338 n. 240, 346 n. 280, 350, 355 *passim*; Phoenix: 339 *sqq.*
Ieronim, Sfântul 84 n. 93, 119 *sq.* n. 104, 260
Ierusalim: 87 n. 103 (coborâre din Ierusalimul ceresc; pe un vas liturgic ottonian), 88 (I. Iudeii), 188, 188 *sq.* n. 35 (*ubi papa, ibi Hierusalem*), 212 (*patria* în ceruri), 213 n. 126 (aspectele politice ale Ierusalimului ceresc), 213 (regatul Ierusalimului), 424 (Ierusalimul ceresc şi Roma transcendentalizată)
Ifigenia: 234
Ignatius din Antiohia: 188
Imago Dei (Christi): 45 (regele: chipul maiestăţii lui Dumnezeu), 58 (*Dei et Christi* [r.]), 67 (*Christi* mai degrabă decât *Dei*), 72 n. 50 (asemănarea facială: conducătorul şi Christos), 90 (*Christi*), 92 n. 7, 96 (r. *imago aequitatis*), 138 n. 168, 152 (*Dei*), 153 (*Christi* [episcop, judecător]), 177 (*Christi*), 381 (*Christus imago Dei*), 431 (omul ca *imago Dei*)
Imperiul (vezi şi Dante, *Rex imperator*, Roma): distincţia între *imperium* şi *imperatio, imperatura, imperiatus*: 289 n. 44, 396 *sqq.*; patru monarhii universale: 62 n. 23, 260 n. 39, 260 *sq.* nn. 40-41 (a cincea este cea a lui Christos), 346 (Imperiul Roman este a patra şi ultima monarhie universală) *Sacrum imperium*: 182 n. 12, 190; *Semper est*: 259 *sqq.*, 265 *sq.*, 337, 345 *sq.*, 346 nn. 279-280, şi *passim*: fondat de Dumnezeu: 261 *sqq.*, 263 *sq.*; *universitas* universală: 286 n. 29, 402 *sq.* n. 42 (este o erezie să se nege monarhia universală a împăratului); jurisdicţie: 396 *sq.* n. 24; *ortus imperii*: 286 n. 29; Kaiser-saga: 342 n. 259
inalienabilitate (*vezi* Constantin [Donaţia], Coroana, Fiscul, Jurămintele): 66 n. 34 (vizigoţi), 155 (şi prescripţia), 156 (domeniul regal; jurământul consilierilor), 157 (şi Coroana), 158 *sq.* (maximă: *nullum tempus*), 160 (drepturile regaliene), 246 (fisc, proprietatea Bisericii), 166 n. 269 (lucturile imprescriptibile sunt inalienabile: Donaţia lui Constantin), 167 (Proprietatea Bisericii), 168 *sq.* (fisc), 171 (proprietatea din *templa*), 189 (Proprietatea Bisericii), 194 (fiscul), 198 (zestre), 202 (zestrea), 253 (continuitatea), 264 *sq.* (despre drepturile poporului), 291 n. 50 (jurământul de încoronare), 304 (*Leges Anglorum*), 305-314
jurământul de non-inalienabilitate, regal: 305, 310, 311 (Ungaria) 312 n. 146 (Franţa), 312 *sqq.* (Anglia); episcopal: 308 *sqq.* (a

proprietăţii unui minor), 329 (Coroana ca minor), 333
inel: *vezi* însemne, căsătorie
Infernul (*vezi* Dante): 248 n. 11 (peren), 250 n. 15
infideli (mahomedani): 216 *sq.*, 218, 227 n. 182, 273, 402
Instrumentum: 130 (regele instrument al legii drepte), 383 *sqq.* (regele instrument al *Dignitas*; trupul instr. al sufletului; humanitas *Christi* instr. al divinităţii sale), 386 (r. instrum. al unei ficţiuni), 390, 425 (Dante), 434
interregnum, interregna: 280, 281 n. 10, 287, 290-291, 294 *sqq.* (Christos ca *interrex*)
Ioan de Viterbo: 120, 126
Ioan din Damasc: 381 n. 409, 383 n. 414
Ioan din Euboea: 148 n. 205
Ioan din Salisbury: 61 n. 20 (*rex imperator*), 63 n. 27 (Atilla), 94 n. 16 (Vegetius), 96-98 (Principele este *imago aequitatis* şi *servus aequitatis*; *lex regia* şi *lex digna*), 104, 105 n. 52 (Christos *sub lege*), 121 n. 110 (şi Ralph Niger), 132 n. 154, 137 n. 168 (influenţa sa), 138, 148 (Christos *sub lege*), 150, 161 (regele ca persoană privată), 184 n. 19 (conceptele organice), 184, 191 (*res publica corpus quoddam*), 191 n. 42, 197 n. 66 (Pseudo-Plutarh), 275
Ioan Hrisostom, Sfântul (*vezi* Hrisostom): 88
Ioan Salerno: 54 n. 2
Ioan Scotus Eriugena: 249 (redescoperirea lui Ps.-Dionisie)
Iordan: 61 n. 22 (oncţiunea lui Christos), 189 n. 36
Irineu, Sfântul, ep. de Lyon: 74 n. 56, 122
Irnerius: 107 n. 57, 112 n. 79, 134 n. 161
Isaac de Stella: 184 n. 20
Isidor din Sevilla: 71, 122 *sq.* n. 116, 152 n. 217, 339 n. 247, 423 n. 118
Italia: 211 n. 120, 212 n. 124 (*patria*, oraşe), 215 (*dis sacra*), 228, 286, 387
Iustin Martirul: 76 n. 63
Iustinian I, împ.: 70 n. 45, 103 n. 45, 104, 108, 114, 115 *sqq.*, 123 *sqq.*, 129, 157 n. 231, 161 n. 249, 169, 170 n. 283, 236, 261, 346, 362 n. 341, 391
Iustitia: vezi Justiţia
Ivo, ep. de Chartres: 54 *sq.*, 66 n. 33, 67 n. 38, 155 n. 226, 219, 381
împăraţi antici romani: Arcadius: 286 n. 29; Caius Caligula: 293 n. 62, 431 *sq.*; Carus: 433 n. 34; Claudius: 339 n. 247; Constantin cel Mare: *vezi s.v.*; Diocleţian: 228 n. 185, 2904 n. 67, 327, 432; Domitian: 432; Gallienus: 84 n. 93, 294 n. 67, 432; Gratian: 150 n. 209: Hadrian: 87, 117, 221; Iustinian: *vezi s.v.*; Marcus Aurelius: 393 n. 13, 427 n. 2; Maximian: 2243 n. 185, 327; Nero: 114 *sq.*, 197; Pertinax: 428 n. 6; Postumus: 72 n. 50, 433; Probus: 72 n. 50, 433; Septimius Severus: 371 *sq.*, 428 n. 6; Severus Alexander: 262 n. 48; Theodosius I: 104, 118 n. 98, 150 n. 209, 236 n. 216, 286 n. 29; Tiberius: 62 n. 23, 63 *sq.*, 83, 148, 427 n. 2; Titus: 87; Valentinian II: 104, 150 n. 209, 175, 286 n. 29: Valerian II: 294 n. 67; Vespasian: 103 n. 45
împăraţi şi regi ai romanilor, epoca medievală: Carol cel Mare (*vezi* carolingieni); Carol al V-lea: 374 (expunerea funerară); Conrad al II-lea: 66 n. 34, 175 n. 306 (castelul Pavia); Conrad al IV-lea: 292 n. 60, 342 n. 259; Frederic I, Barbarossa: 91 n. 6 (consacrare), 94 n. 16 (*Authentica „Habita"*), 117 n. 90 (*arengae*), 132 (*lex animata*), 182 n. 12 (*sacrum imperium*), 190 (acelaşi), 253 *sq.* n. 23 (Roncaglia: taxare), 266 *sq.* (Pacea de la Konstanz: Baldus), 426 n. 125 (*Authentica „Habita"*: Andreas de Isernia); Frederic al II-lea, *vezi s.v.*; Frederic al III-lea: 234 (Enea Silvio); Henric al II-lea: 72 n. 50 (miniatură), 101 n. 39 (*filius ecclesie – pater ecclesie*), 112 *sq.* (Evangheliile de la Monte Cassino), 123 (acelaşi), 281; Henric al III-lea: 112 n. 79 (*linea iustitiae*); Henric al IV-lea: 66, 296; Henric al V-lea: 167 n. 274 (carta de la Speier); Henric al VI-lea: 117 n. 90; Henric (al VII-lea): 105 n. 51 (*lex digna*), 127 *sq.* (*lex animata*); Henric al VII-lea: 195 (jurişti consilieri), 260 n. 39 (Edictul *Ad reprimenda*: Bartolo), 261 n. 42 (acelaşi), 275 n. 92 (acelaşi), 288 (jurişti consilieri), 402 *sq.* n. 42 (Dante); Lothar al III-lea: 176 n. 306; Ludwig de Bavaria: 288 (jurişti consilieri), 288

(Rhense), 296 (vicariatul imperiului); Otto [?]: 87 n. 103 (masă liturgică); Otto al II-lea: 69, 72, 79, 81 (miniatura de la Reichenau); Otto al III-lea: 72 n. 50, 234 n. 208; Rudolf de Habsburg: 287 (puterea de dinainte de încoronare), 317 n. 166 (*Quod omnes tangit*); Sigismund: 84 n. 93
încoronări, vezi *Liturgica*
îngenunchere: 40 n. 16, 43
îngeri (*vezi şi Aevum*): 23 *sq.* (şi corp politic), 41, 43 (Richard II), 74 *sq.*, 79 (simbol al Sfântului Matei), 80 (la Înviere), 88 (*logoi*, prototipuri), 161 (Timpul), 165 n. 265, 212 (întâlnind sufletul), 239 n. 223 (nu scop suprem), 250 (idei, prototipuri), 251 (specii), 252 (şi persoane juridice), 269 (specii), 270 (şi *universitas*), 334 (şi corp politic), 344 (specii şi indivizi), 366 *sq.* n. 357 (îngeri păzitori separaţi ai persoanei şi demnităţii regelui), 369 n. 367 (înlocuiţi de o Victorie), 370 (înger păzitor al efigiei), 396 (prototipuri ale lui *papatus* şi *imperiatus*), 397, 398, 409 (actualizare perpetuă), 417, 420 *sq.* (al Penitenţei), 424 *sq.*; *Angelus tuus* ca formă de adresare: 54 n. 2; *Character angelicus*: papa, 119 *sq.* n. 104, 137 *sq.* n. 168; regele 23 n. 4, 64 *sq.* n. 30, 117 n. 93, 137 *sq.* n. 168, 243, 426; episcopii (preoţii), 61 n. 21, 64 *sq.* n. 30, 119 *sq.* n. 104; călugării, 54; judecătorii, 119 *sq.* n. 104; *Vita angelica*: 54 n. 2.
însemne: 34-35 (din Essex), 44 (Richard al II-lea)
însemne: 47 (papale, regale), 68 *sqq.*, 78 *sq.* n. 71 (Christos, zei în veşmânt; *fibula*), 194 n. 54 (inelul de încoronare), 197 n. 61 (inelul de căsătorie; *vezi* căsătorie), 362 n. 341 (imperial, regal; *bouton d'or* şi *fibula*), 365 *sq.* (înfăţişate la înmormântări), 367 *sq.* (sunt „divinitatea demnităţii"), 368 *sqq.*, 370 *sq.* n. 371 (blazonul regatului), 373 (rezervat pentru efigie), 376 *sqq.* (artă funerară), 378, 422 *sqq.* (mitră şi coroană, încoronări de botez)
învestitură, Lupta pentru Învestitură: 54 *sq.*, 55 *sq.* n. 6, 62 *sq.* n. 24, 63 n. 26, 93, 115 *sq.*, 166 n. 271, 182, 190 *sq.*, 195 n. 54, 380
Jacobus de Arena: 287 n. 34
Jacobus de Pistorio: 410 n. 63
Jacques de Révigny (Jacobus de Ravanis) (m. cca 1296): 119 n. 103, 166 n. 268, 195 n. 56, 223 n. 168, 301
Jason de Mayno: 403 n. 42
Jean de Jandun: 216 n. 138, 272 n. 81, 289 n. 42
Jean de Paris: 104 n. 48 (Principele: *populo faciente, Deo inspirante*), 129 n. 144 (*iustitia animata*), 177 n. 310 (donaţia lui Constantin *non valet*), 227 n. 183 (şi dinastia franceză), 263, 263 n. 51 (dinastia; armata şi Dumnezeu îl fac pe rege), n. 52 (la care fac referire juriştii), 288 n. 38 (onctiunea regală de prisos), 291 n. 54 (alegerea regelui *in persona vel in domo*), 422 n. 114 (*rex et sacerdos* de botez)
Jean Golein: 26 n. 9
Jeanne d'Arc: 230 n. 192
Jewel, John: 61 n. 20, 371 n. 371 (imagini)
Jocundus, *Translatio s. Servatii*: 217 n. 144
Johannes Andreae (m. 1348): 24 n. 7 (maximă: *magis dignum*), 126 n. 128 (papa *lex animata*), 188 n. 35 (*limina apostolorum* sunt acolo unde se află papa), 191 n. 42 (cardinalii *pars corporis pape*), 272 n. 82 (excomunicare din *collegia*), 325 n. 197 (Inocenţiu al III-lea despre disputa asupra imperiului), 336 n. 231 (*dignitas, officium, personatus*), 337 n. 239 (*dignitas semper est*), 338-339 n. 247 (Phoenix), 345 *sq.* n. 277 (*Christus non moritur*)
Johannes Branchazolus (cca 1312): 122 n. 114, 195 n. 58, 288, n. 40
Johannes de Deo: 127 (*Liber poenitentiarius*)
Johannes de *Fan.* (probabil: *de Fantutiis* şi cu siguranţă nu *de Fano*): 149 n. 206
John de Grandisson, ep. de Exeter: 318
John din Trokelow: 313 n. 152
John Wycliffe: 152
Jonson, Ben: 428 n. 4
Jupiter: 420 (vulturul), 427 (Capitolinus), 432 (dinastia joviană)
jurământ: Regele faţă de supuşi (jurământul de încoronare): 158 n. 235 (*Leges Anglorum*), 198 n. 71 (comparat cu jurămintele de căsătorie), 202 n. 83, 203 n. 85 (Franţa: conferirea inelului), 291 n. 50 (solemnizat de Biserică), 305 (Eduard Confesorul), 305

sqq. passim (Anglia), 306 n. 123 (Roman), 306 *sqq.* (influenţă canonică), 310 *sq.* (inalienabilitate), 311 (Ungaria), 312 (Eduard I), 312 n. 146 (Franţa), 313 n. 151, 314 (Anglia: fals), 315 n. 159 (regele Henric, fiu al lui Henric al II-lea), 324 (inalienabilitate), 347 *sq.*
al supuşilor faţă de Rege şi Coroană (jurământul oficialilor: 155, 157 (consilieri), 314 *sq.* (episcopi), 315 *sq.* (consilieri), 315 *sq.* (baroni), 320 n. 174 (Declaraţia din 1308), 432 (de împărat faţă de împărat)
ecleziastic (jurământul episcopilor faţă de papă): 198 n. 71 (comparat cu jurămintele de căsătorie), 308 *sq.* (clauza de inalienabilitate), 309 *sq.* (*exempti*), 311, 314 *sq.* (către rege), 317; oficiali şi slujbaşi ai papei: 307 *sq.* n. 130
feudal: 172 *sq.*, 233, n. 204, 307, 311
jurisprudenţă, jurişti (*vezi* Justiţie, *lex animata*) ştiinţă juridică: 96 *sqq.*, 100 *sqq.* (*vs.* Teologie), 110, 114, 120 *sq.* (şi teologia), 123, 133 *sq.*, 135 *sq.*, 176, 178, 268 (şi filozofia scolastică), 393 *sq.* n. 13, 401 n. 38
profesiunea juridică (judecători şi jurişti): 40 n. 15, 102 (secolul juriştilor), 115 *sq.* (cărţi de drept şi Biblia), 120 *sq.*, 128 *sq.* (judecătorii ca intermediari), 132 n. 156 (doctorat în Drept), 133, 135 n. 163 (în locul lui Christos şi al regelui), 145, 146 n. 195 (*raro principeps iurista*), 204 n. 89, 242 n. 230 (*duplex persona*), 382 (limbajul)
Sacerdotes Iustitiae (vezi *Dig.* 1, 1, 1): 27 (comparaţi cu teologii), 30 n. 26, 102 n. 42, 108 (clerul Justiţiei), 109 n. 64, 110 n. 70, 118 *sqq.*, 121 n. 109 (preoţii spirituali şi preoţii temporali), 121, 122 n. 114, 129, 133 *sq.* n. 159, 134 n. 162, 135, 153 şi *passim*; judecând „în numele lui Dumnezeu": 118 *sq.* n. 102, 134 *sq.*
Militia legum: 121 *sq.* (*cf.* doctorate)
Iuris religio (cf. *Inst.*, proem.): 102, 102 n. 42, 133 n. 159, 136
Templum Iustitiae: 107 *sqq.*, 109 *sq.*, 111, 113, 118 n. 97, 119 n. 101
justiţie, *Iustitia* (*vezi şi* jurisprudenţa, jurişti, drept, *lex animata*): 63 n. 25, 83 (personificată şi aureolată), 96, 98 (Ideea), 98 *sqq. passim* (Frederic al II-lea: părintele şi fiul Justiţiei), 99 n. 31 (personificată de Principe), 100 (*ius: minister vel filius Iustitiae*), 101 (intermediar), 102 *sq.* (slujitor, cultul Justiţiei; *Sol Iustitiae*), 107 *sqq.* (virtute; zeiţă), 108 (melancolia Justiţiei; *cf.* 109 n. 64, 132), 109 n. 63 (Ideea; *Justice française*), 110 *sqq. passim* (*mediatrix*), 111 n. 73 (Fecioara Maria), 112, 115 (*sacrificium Iustitiae*), *cf.* 207 n. 102, 116 *sq.* (cărţile de drept, ofrande), 118 (Dikē), 120 (misterele; *cf.* 133 *sq.* n. 159), 127 n. 131 (*vigilans*), 128 n. 140 (intermediar; *cf.* 131 *sqq.*), 131, 144 *sq.* (Principe şi judecător: intermediari), 132 (dualităţi în Justiţie şi Principe), 132 (virtutea virtuţilor: cu două naturi), 133 *sq.* n. 159 (cult; tăcere; *iurisiurandi religio*), 134 n. 162 (*Dea sanctissima*; *Dei motus*), 135 *sq.* n. 165 (Christos), 136 *sq.* (cu două naturi), 136 n. 166 (*nunquam errat*), 201 (suverană), 207 n. 102 (apărarea *patria*), 231 n. 195 (*agonizare pro iustitia*), 231 (Raţiunea de stat), 243 (nu moare niciodată), 346 (ideea nemuritoare), 348 (şi Demnitatea), 360 (*lex et rex*), 360 n. 334 (un monopol Franţaz), 360 *sq.* (*Lit de Justice* şi *Etimasia*; simbol al continuităţii), 363 (*non moritur*; *perpetua et immortalis*), 406 n. 49 (frescele perugine), 408 n. 56 (Dante: actualizată în monarhul lumii)

Kalocsa (Ungaria), ep. din: 311
Karolus de Tocco (cca 1208): 127 n. 131
Kirkham, prior din (vezi Anglia: procese) 350
Kitchin, Joseph: 36, 353
Konradin, Duce de Suabia (cu titlul de „rege"): 237 n. 218
Konstanz, Pacea de la (glosa lui Baldus): 266, 269

La Roche Flavin, Bernard de: 360 n. 334, 361 *sq.* nn. 339 şi 341, 363 n. 343, 364 n. 348 (*feriae*)
La Sarraz: 375
labarum: 295 n. 68
Labeo: 327
Lactantius: 124 n. 123 (*lex animata*), 340 n. 251 (Phoenix), 341, 344 n. 273
Lagrange, cardinal: 375
Lambeth: 376
Lanfranc: 54

Langton, Stephen, arh. de Canterbury: 121 n. 110, 314
Laon: 375
Legea longobarzilor: 170
Leicester, abate de: 336
Leidrad, ep. de Lyon: 283 n. 15
lex animata (*vezi Nov.* 105 *şi iustitia animata, iustum animatum, lex viva*): 20 n. 4, 95 n. 18 (*şi pater subiectorum*: Andreas de Isernia), 96 n. 21, 98 (nefolosit de Ioan din Salisbury), 100 n. 36 (Andeas de Barulo), 100 n. 37 (*Glos.ord.*), 100 *sq.* n. 38 (*et pater legum*: Matth. Affl.), 124 n. 120 (*Nov.* 105), n. 121 (Themistius), 124 *sq.* n. 123 (Lactantius, referindu-se la Christos), 125 n. 126 (Gottfried de Viterbo), 126 n. 127 (papa: *canon vivus*), n. 128 (papa), 126 n. 129 (Principele *non est homo, sed est lex an.* : *Glos.ord.*, Cino), 128 n. 138 (*rex in regno dicitur l.an.*), 128 n. 139 (*lex viva vs. lex mortua*), n. 140 (judecător în calitate de *iustum animatum*: Aristotel), 128 (*iustum animatum*), 129 n. 144 (*iustitia an.*), 130 n. 148 (*lex inanimatus princeps, princeps l. animata*), 129, 130 (*iustitia animata*), 137 *sq.* n. 168, 140 *sq.*, 177 (Frederic al II-lea), 364 n. 348 (Durand, referindu-se la regele Franţei), 430 (Diotogenes)
lex digna (*vezi C.* 1, 14, 4): 100, 108 *sqq.*, 133 n. 128, 134, 140 n. 154, 150, 154 n. 183, 155 n. 186, 456 n. 4
lex mortuo (*vezi D.* 46, 122): 192 n. 46, 270 n. 73, 270 n. 74, 274 n. 89
lex regia (*vezi D.* 1, 4, 1, 1; *C.* 1, 17, 1, 7; *Inst.* 1, 2, 5): 98, 99, 100 n. 36, 103 n. 44, 104 *sqq.*, 140, 143 *sqq.*, 167 n. 275, 261, 264 n. 53, 267, 285, 287, 287 *sq.* n. 36
Liber augustalis (*Glossa ordinaria*: Marinus de Caramanico [= Car.], *vezi şi* Andreas de Isernia [= Is.] şi Matthaeus de Afflictis [= Affl.]. Numerotarea legilor este cea din ediţia Cervone, uneori cu cea a lui Affl. în paranteze): 98 *sq.*, 101, 103 n. 43 (Petrus de Vinea), 114, 127, 134, 153, 170, 172; Proem la Glosa la Car.: 55 *sq.* n. 6, 109 n. 63, 149 n. 206; Proem la Comentariul asupra lui Is.: 287 n. 35, 287 *sq.* n. 36, 408 n. 56
Proem: 94 n. 16 (Car., Is.), 114 n. 84, 117 n. 92 (Car.), 391 n. 4 (Is.), 416 n. 86, 417 n. 90. I, 1: 407 n. 52; 4: 150 n. 209; 6: 128 n. 138 (Affl.), 136 *sq.* n. 167 (Affl.); 7: 106 n. 55 (Affl.), 164 n. 258 (Affl.), 297 n. 76 (Affl.); 16: 107 n. 56; 17: 136 *sq.* n. 167; 20 [21]: 362 n. 341 (Affl.); 30: 130 n. 151 (Affl.); 31: 98 *sqq.*, 99 n. 33 (Affl.), n. 34, 100 *sq.* n. 38 (Affl.), 107 n. 56, 127 n. 131 (Affl.), 147 n. 200; 32: 133 *sq.* n. 159; 38 [37]: 40 n. 15, 99 n. 31, 107 n. 56, 146 n. 195 (Affl.); 41: 25 n. 8 (Car., Affl.); 50 [52]: 364 n. 348 (Is., Affl.); 72: 119 *sq.* n. 104 (Car., Affl.); 74: 95 n. 18 (Car.) II, 3: 380 n. 403 (Affl.); 31 [30]: 146 n. 195 (Affl.), 394 n. 13 (Car.) III, 4: 160 n. 246 (Is.); 5: 106 n. 54 (Guillelmus de Vinea); 7: 169 n. 279 (Affl); 8: 159 n. 241 (Is.), 169 n. 277 (Car., Is.), 171 n. 283 (Is.); 26: 95 n. 18 (Is.), 127 n. 131 (Is.); 31: 156 n. 226 (Affl.); 36 [35[: 348 n. 291 (Affl.); 39 [35]: 156 n. 226 (Affl.), 159 n. 241 (Car., Is.), 169 n. 279 (Car., Is.), 170 n. 282, n. 283 (Car., Is.), 172 n. 290 (Car., Affl.)
Liber censuum: 117 n. 90, 307 nn. 126 şi 127, 307 nn. 130 şi 310 n. 140
Liber de unitate Ecclesiae: 148 n. 205
Liber diurnus: 306, 311 n. 142, 315 n. 159
Liber Regalis: 313
Liber responsalis: 116 n. 88
Licet iuris, constituţie: 287 n. 32, 288, 290
Ligurinus: 254 n. 23
Limoges: 217
Lincoln, ep. de: 205, 209; vezi episcopii Richard Fleming, Robert Gorsseteste, John Russel; 377: catedrala
Littleton, sir Thomas: 279, 325 n. 195
Liturgica: *General*: 26 *sq.* n. 9 (botezul şi consacrarea regală), 53 (Anon. Normand), 60 n. 19 (armeană), 61 n. 21 (botezul), 69 n. 43 (Imnul Heruvimix: Liturghia Divină), 73 (cortine), 74 *sq.* n. 57 (*missa pro rege*), 87 n. 103 (imn de sfinţire a unei biserici; vas liturgic ottonian), 90 *sqq.*, 92 *sqq.*, 115 *sq.* n. 88 (antifoane pentru primirea regelui), 116 *sq.* n. 90 (limbaj liturgic [Canon al Liturghiei; *Exultet*] în documentele regale), 145 *sq.* n. 192 (*orationes solemnes*,

oratio super regem), 181 *sq.* (Euharistia: *corpus mysticum, c. verum*), 183 *sqq. passim*, 193 (devalorizarea termenilor liturgici), 194 n. 54 (conferirea inelului), 202 *sq.* nn. 84 *sq.* (Franţa: căsătoria regelui cu regatul), 206 *sq.* (procedurile parlamentare comparate cu liturghia), 259 *sq.* n. 38 (rugăciune pentru împărat şi imperiu), 282 (botez şi hirotonisire), 283 n. 15 (confirmare), 295 n. 69 (datări), 309 n. 136 (*laudes*), 384 (sacramente; *instrumenta separanta*) 415 n. 83 (trihotomie în formulele liturgice), 417 *sq.* (botezul), 419 *sqq.* (cercetări: botezul şi penitenţa), 421 (botezul), 431 n. 24 (Imnul Heruvimic)
onctiuni: 25 n. 8 (sfântul ulei), 31 *sq.* (*character indelibilis*), 47 n. 19 (mir), 47 n. 22 (regele), 56 *sqq.* (regi şi episcopi), 67 *sq.* (credinţa în puterea onctiunilor), 79 (a mâinii regelui), 122 (nu sunt o sursă a sacerdoţiului regal), 281 (considerate nenecesare), 282 *sq.* (valoare scăzută), 283 n. 15 (sfântul ulei şi mirul), 288 n. 38 (nu sunt practicate peste tot) 290 (darurile Sfântului Duh fără onctiuni)
încoronarea, consacrarea (*vezi şi* jurăminte): general: 40 *sq.* n. 16 (încoronări de sărbătoare), 72, 74, 90, 91 n. 6, 123, 135 *sq.*, 202 *sqq.* (Franţa), 254 *sq.* n. 23 (taxe impuse), 264 n. 55, 280 *sq.* (devalorizată), 281 (de prisos), 282 n. 12 (legată de botez), 283 *sqq. passim*, 289 (doar ornamentală), 290 (pompa din Evul Mediu târziu), 357 *sq.* (aclamaţii), 365 (veşminte), 384 *sq.* n. 419 (*conductus* muzical), 422 (încoronări de botez), 423 *sq.* (încoronarea lui Dante); *Ordines*: 55 *sq.* n. 6 (Cencius II), 79 (imperiale şi germane), 91, 91 n. 6, 92 n. 8, 92 *sq.* n. 9, 145 *sq.* n. 192 (Franţa), 201 *sq.* (Franţa), 309 n. 136 (imperiale)
regalitate liturgică: 90 *sqq.*, 92 *sq.*, 113 *sq.*, 115, 123, 135 *sq.*, 178, 290, şi *passim*
Logoi (*cf.* îngeri): 87
Lomazzo, Giovan Paolo: 370 n. 371
Lorenzetti, Ambrogio: 111, 112 (fig. 18a-b)
Loyseau, Charles (m. 1627): 292 n. 60, 293 n. 63, 294 n. 64, 356 n. 319
Lucan: 196
Lucas de Penna (1320 – cca 1390): 25 n. 8 (maximă: *magis dignum*), 96 n. 20 (şi Ioan din Salisbury), n. 21, 110 n. 72 (*Porta Capuana*), 128 n. 139 (*Lex animata* aplicată la *universitas*), 130 n. 150 (*lex viva, lex mortua*), 135 n. 165 (*Christus iustitia*), 146 n. 194 (consiliul apostolic al lui Christos), 159 n. 240 (Principele este *iudex in causa sua*), 165 n. 264 (proprietatea Bisericii), 165 n. 267 (*fiscus = manus perpetua*), 171 n. 286 (*fiscus sanctissimus*), 171 *sq.* n. 288 (*fiscus instar stomachi*), 186, 187 n. 29 (*papa quasi rex in regno*), 195-199 (căsătoria Principelui cu regatul său), 201, 202 n. 83 (şi juriştii francezi), 222 n. 161 şi 222 n. 163 (paricid *pro patria*), 224 n. 175 (procreare *pro patria*), 235 (şi Enea Silvio), 288 n. 37 (drepturi anterioare încoronării), 340 n. 73 (vicariatul papal interregnal), 314 (jurământul de încoronare), 345 n. 275 (şi Pontius Pilat), 362 n. 341 (*fibula*), 371 n. 371 (statuile Principilor), 380 *sq.* (şi Matthaeus de Afflictis), 381 n. 405 (şi Andreas de Isernia), 394 n. 13 (împăratul *philosophiae plenus*)
lupta împotriva sărăciei: 165
Luther, Martin: 423 n. 117

Macrobius: 272 n. 81, 293 n. 62 (*rationes seminales*)
Magna Charta: 354
Maitland, F.W.: 19 *sqq.*, 30 *sq.*, 64 n. 29, 135, 328, 344, 353, 386, 389
Malaspina, casa: 25 n. 8
Manetti, Gianozzo: 425
Manfred, rege al Siciliei: 292 n. 59
Mantua: 258 n. 34
Margareta de Austria: 376 (mormântul ei, la Brou)
Maria Stuart. regină a Scoţiei: 430 n. 14
Maria Tereza, împărătească: 84 n. 93
Maria, regină a Ungariei: 84 n. 93 (*rex Hungariae*)
Maria, Sfânta Fecioară: 101 n. 40 (Biserica), 101 (mamă şi fiică a lui Christos), 138 n. 170 (*Nata nati, mater patris*), 148 n. 205 (mai presus de Lege)
Marinus de Caramanico (*fl.* cca 1275-1280): 25 n. 8 (maximă: *magis dignum*), 55 n. 6 (*rex non omnino laicus*), 94 n. 16 (Seneca), 95 n. 18 (*pater subiectorum*), 98 n. 29 (*rex imperator*), 99 n. 32 (*dictamen* al *Lib.aug.*,

I, 35), 109 n. 65 (*templum iustitiae*), 114 n. 85 (Seneca), 115, 117 n. 92 (la *Lib.aug.*, proem), 119 n. 104 (*iudices sacerdotes*), 127 n. 131 (*lex est rex*), 149 n. 206 (omagiul papal datorat regelui), 159 n. 241, (nici o prescripţie împotriva domeniului regal), 169 n. 277 (sau împotriva fiscului), 169 n. 279 (prescripţia de o sută de ani), 170 n. 283 (acelaşi), 170 n. 283 (lucrurile fiscale sunt publice), 172 n. 290 (*fiscus semper praesens*), 394 n. 13 (Principele este *philosophissimus*)

Marlowe, Christopher : 321

Marsiglio din Padova : 265, 289, 291

Marte, cerurile lui : 216

Martial de Paris, zis d'Auvergne : 363 n. 345

martir, martiriu : 51 (Carol I), 109 n. 65 (Faptele Sfântului Sebastian), 294 n. 67, 295 n. 69 (Faptele Sfinţilor Agape, Dasius, Cyprian şi alţii)

martiriu pentru Christos : 216 *passim* ; pentru Coroană : 299 ; pentru seniorul feudal : 217 ; pentru Franţa : 217, 240 *passim* ; pentru Ţara Sfântă : 215 *sq.*, 227 n. 182, 240 ; împotriva necredincioşilor (Cântecul lui Roland) : 217 ; pentru *patria* : 218 ; şi fraţi : 224

Matthaeus de Afflictis (cca 1453-1523 ; vezi de asemenea *Liber augustalis*) : 25 n. 8 (maximă : *magis dignum*), 96 n. 20 (şi Ioan din Salisbury), 99 n. 33 (la *Lib.aug.* I, 35), 100 sqq n. 38 (*lex animata*), 106 n. 55 (*Princeps ligatur naturali ratione*), 119 n. 102 (sentinţele curţii *sub nomine regis*), 119 n. 104 (*iudex sacerdos temporalis, angelus Dei*), 127 n. 131 (*lex animata*), 128 n. 138 (*rex in regno dicitur lex animata*), 130 n. 151 (*rex* şi *lex*), 136 n. 167 (ubicuitate, *rex exsomnis*), 146 n. 195 (consilierii în calitate de *pars corporis regis*), 155 n. 226 (nici o prescripţie împotriva fiscului), 164 n. 258 (Christos şi fiscul), 165 n. 265 (fiscul lui Christos), 169 n. 279 (prescripţia de o sută de ani), 172 n. 290 (ubicuitatea fiscului), 297 n. 76 (coroane vizibile şi invizibile), 348, 348 n. 291 (*dignitas regia nunquam moritur*), 362 n. 341 (însemnele), 364 n. 348 (*feriae*), 380 n. 403 (regele în stat, statul în rege)

Matthew Paris : 24 n. 7, 153 n. 222, 155, 315

Maturanzio, Francesco : 406

maxime, juridice şi altele :

A Deo rex, a rege lex : 361 n. 335

Ante erant imperatores quam summi pontifices : 395 n. 17

Civitas sibi Princeps : 265, cf. 167 n. 275

Ecclesia et fiscus paribus passibus ambulent : 165 n. 268, cf. 168 *sqq.*

Ecclesia (respublica, universitas) fungitur iure minoris : 327 n. 203

Ex sola election competit imperatori administratio : 395 n. 17, 286 n. 28, 287 n. 32

Exercitus imperatorem facit : 200 n. 77, 263 n. 51 ; *vezi infra* : *populus...*

Extra ecclesiam non est imperium : 403 n. 43, 415 n. 82

Fiscus ubique praesens : 172

Imperium semper est : 178, *passim*

Longa possessio parit ius : 156

Magis dignum trahit ad se minus dignum : 24 *sq.*

Melius est bonus rex quam bona lex : 130

Le mort saisit le vif : 343, 356 n. 319

Mortuus aperit oculos viventis : 343

Necessitas non habet legem : 234 n. 210

Nemo potest facere se ipsum regem : 143 n. 182, 397, n. 24

Non nisi per allegata iudex iudicet : 345 n. 275

Non nobis solum nati sumus : 234 n. 210

Nullum tempus currit contra regem : 155, 156, n. 226, 158 *sqq.*, 161 *sq.* nn. 248 *sq.*, 291, 329 *sq.*

Omnia iura in scrinio pectoris principis : 40 n. 15 (*fisci*), 145 *sq.*, 393 n. 13, *passim*

Par in parem non habet imperium : 391 n. 4

Populus facit regem : 263 n. 51 (*vezi exercitus*)

Populo faciente et Deo inspirante : 263, 291, 347, *passim*

Princeps legibus solutus : 97, 105 n. 52, 106

Pugna pro patria : 218 n. 147, 221 n. 159, 222 n. 164, şi *passim*

Quod non capit Christus, capit fiscus : 163 *sqq.*

Quod omnes tangit, ab omnibus approbetur : 160 n. 247, 162, 176 *sqq.* (*quod diadema tangit*), 317 *sq.*, 333, *passim*

Quod principi placuit, legis habet vigorem : 140, 144, şi *passim*

Parlamentum Franciae non servat ferias: 364
Respublica non habet heredem: 266
Rex est imperator in regno suo: *vezi s.v.*
Rex est lex: 130
Rex supra legem et supra se ipsum: 154 n. 223; *cf.* 426 n. 125: *quilibet est rex sui ipsius*; *de asemenea* 59 n. 16, 150, 155: *et maior et minor se ipso*
Senatores pars corporis nostri [*principis*] *sunt*: 146 n. 195, 191 n. 42, 317 n. 166, 362 n. 342, şi *passim*
Ubi papa, ibi ecclesia Romana: 187 *sq.*
Maximus din Torino: 422
McIlwain, Charles H.: 141
mediator, intermediar: *vezi* Principe
Medici, Caterina de: 374
Méhun-sur-Yèvre: 357
Melfi: 98
Menenius Agrippa: 172 n. 288, 181 n. 6, 191 n. 42
Menestrier, C.-F.: 360 n. 335
mensa episcopalis 308
Mercier, Cardinal: 213 n. 126
Messina, arh. de: 307 n. 130
Mihail Akominates: 76 n. 65
Milano arh. de: 307, 308, 310; ducatul: 258 n. 34
ministerium-mysterium: 102 n. 42
minorat, minori (*vezi* fisc, Coroană): 22 *sq. passim* (regele), 31, 171 n. 285 (Biserica, fiscul), 177 n. 310 (fiscul), 327 (*furiosi, infantes, civitates*), 327 *sqq.* (Coroana), 330 (r.), 330-333 (Coroana), 327 *sq.* (*restitutio in integrum*); tutori ai minorilor: 327-333
moarte (*inclusiv* sfârşit): 26 (sfârşitul), 41 *sq.*, 44 (Dansul Morţii), 51 (sfârşit), 354 (sfârşit), 378 (Dansul Morţii), 421 (învinsă de Christos)
moarte fără testament: 162 *sq.*, 163 n. 253, 164 n. 259
Modoinus: 188 n. 34
monastică, pietate: 92 n. 9
monede, medalioane şi sigilii: 34 *sq.*, 34 (sigiliu), 44, 72, 84 n. 93, 86 n. 99, 87 n. 103 (masa liturgică ottoniană), 88 n. 105, 89, 114 (*augustales*), 297 n. 76, 349 (Drogheda), 359 *sq.*, 432 n. 28, 433 *sq.*
monofizism: 28, 31
monopsihism: 411 n. 67 (*anima mundi*)
monothelism: 31
Monstrelet: 357 n. 323, 366 n. 355
Monte Cassino, abaţia de la: 112
morminte: 374-377
Moscova: 86 (a treia Romă)
Mythographus III: 109 n. 65

Napoli, regatul: 234, 284 n. 20 (încoronare), 287 *sq.*; regi: Carol I de Anjou: 229 n. 188 (memorandum), 234, 253 *sq.* n. 23, 286, 290; Carol al II-lea: 128 n. 138 (*lex animata*), 284 n. 20, 294 n. 65 (dinasticism); Robert cel Înţelept: 132 n. 156
Narbonne: 423
natalicium: 341 n. 255
Navarra: 288 n. 38
necessitas: 106 (Raţiunea), 114 (crearea regilor), 163 n. 253 (*casus n.*), 213 *sq.* (apărarea regatului), 234 n. 210 (*n. non habet legem*), 253 *sqq.* (*n.* perpetuă), 255 *sq.* (*n. in actu* şi *n. in habitu*), şi *passim*
nemurire (*vezi şi* Timp: *aevum*): 87 (semnificată prin nimb), 137 (prin Justiţie), 239 (împărţind tronul cu Dumnezeu), 243, 247 *sq.* (glorie), 266 (specii, corporaţii, lucruri universale), 269 (oraşe), 273 (prin substituţie), 275 *sqq.* (trupuri corporative), 368 n. 365 (viitoare *conregnatio* cu Christos), 378 *sq.* (şi Renaştere), 418, 420 *sq.* (învie) *non moritur* („nu moare niciodată"): Christos: 345; Sfântul Scaun: 165 n. 267, 337, 345 şi *passim*; Biserica: 159 n. 240, 165 n. 267, 259 *sq.*, 261 n. 46, 278; capituli: 279; abaţii: 279 n. 7; abate: 353 („un corp mistic care nu moare niciodată")
Justiţia: 134, 134 n. 163 (*habitus*), 363 *sqq.*; cel Drept: 135 n. 165
Roma: 259-260 n. 38; *populus Romanus*: 261 *sqq. passim*; fiecare *populus*: 262 *sqq. passim*, 278; imperiul: 165 n. 267 (*semper est*), 178, 259 *sqq.*, 261 n. 46, 266, 267 n. 61, 347; *res publica* (*regni*): 266 n. 58, 347 *sq.*; *universitas*: 278, 279, 337, 346 *sq.*; *corpus mysticum*: 210 (spiritual şi secular); corporaţii: 266 n. 60. şi *passim*
omul ca specie: 247, 266; Phoenix: 338 *sqq.*; dinastia: 297; Regele: 20 *sq.*, 26, 29 *sq.* (corporaţie care trăieşte pentru

totdeauna), 42, 279 (funcţia imperială), 348 n. 290 (*qualitas regia*), 348 n. 292 (*regia maiestas*), 354, 355 (r. *in genere*, nu *in individuo*), 356, 367 (regele nemuritor este creat de om, cel muritor este creat de Dumnezeu); *Dignitas*: 280, 336, 337, 344, 346 *sq.*, 348 n. 291, 355 *sq.*, 368 *sq.* (efigia); Coroana: 297, 362; fiscul: 166 *sq.*, 168 n. 276, 172, 253, 266 n. 58; baniera Franţei: 365
neo-pitagoreici, tratate despre regalitate: 23 n. 4, 293 n. 63, 372 *sq.* n. 376, 429 *sq.*, 429 n. 11, 430
nestorianism: 31, 59, 60 n. 18, 61, 242
Niccolo din Bari, abate 102 n. 42, 136 *sq.* n. 167, 227 n. 183, 292 n. 58 (dinasticism), 297 n. 76, 340 n. 249
Nicolaus de Braia: 25 n. 8
nihilism cristologic: 60 n. 19
nimb (mandorla): 64, 69, 71, 81, 82 n. 85, 83 n. 88 (*Autumnus* cu nimb încrucişat), 84 (Bizanţ), 85 (carolingian, papal), 85 *sq.* (Roma, Ierusalim), 87 (general); nimb pătrat care se referă la funcţie, nu la persoană: 85 n. 94, 85 n. 97
nobleţe, problema: 393
Nogaret, Guillaume de: 215 n. 138, 222 n. 161, 225 *sq.* nn. 176-178, 227 n. 184, 230 n. 193, 231 n. 195, 233, 233 n. 202, 393 *sq.*
nominalism, *vezi* nume: 41, 268 n. 64, 274 n. 89, 288 n. 40
Nomos basileus (*vezi* Chrysippus): *lex est imperator*: 126 n. 129 (*Glos.ord.*); *lex est rex*: 127 n. 131 (Marin. Caram.); *lex est regina*: 127 n. 131
non moritur: *vezi* nemurire
Norfolk: 329 n. 210
Normandia: 53
normanzi: 173 n. 293, 212 n. 124
Northampton: 302
Norvegia: 304
Norwich, oraş: 279
Notitia dignitatum: 83
Novus, titlu: 87 (*novus David*), 87 (Constantinus, David, Hellos etc.)
nume (*vezi şi* Demnitate, *Quoniam abbas*, nominalism): numele Regelui: 27 *sq.* n. 14, 41, 42 *sq.*, 45, 48; corpul politic, un nume: 41 n. 17
Nürnberg: 317 n. 166 (dieta din 1274)
Ocean: 73 n. 52 (personificat)
Odes and Psalms of Solomon: 74 n. 64
Odo de Bayeux: 54
Odofredus: 168 n. 276 (fiscul), 251 n. 18 (perpetuitatea succesiunii), 266 n. 60 (uzufruct perpetuu)
Oldradus da Ponte (m. 1335): 25 n. 8 (maximă: *Magis dignum*), 40 n. 15 (maximă: *Omnia iura*), 88 n. 105 (îl citează pe Toma din Aquino pentru [Ps.-] Hrisostomul), 126 n. 128 (*lex animata*), 188 n. 35 (maximă: *Ubi papa*), 189 n. 35 (*Roma altera Hierusalem*), 192 n. 46 (*Cluny corpus representat*), 198 n. 71 (papa căsătorit cu Biserica Romană), 255-257 (taxe), 272 n. 81 (alchimia imită natura), 285 n. 26 (despre *confirmare*), 286 n. 29 (anii de domnie), 287 n. 33 (puteri anterioare încoronării), 289 n. 44 (*imperatio*), 290 n. 49 (*verus imperator* şi anii de încoronare), 314 n. 158 (jurământul de încoronare), 384 n. 419 (imperiul de la Dumnezeu, papa îl promovează pe împărat), 411 n. 66 (sufletul fictiv al corporaţiilor)
Oléron, insulă: 326
onçţiune, *vezi* Liturgica
Onofrius, arhimandrit de San Salvatore: 307 n. 130
ontologie: 67
Ordericus Vitalis: 54 n. 3
ordine cavalereşti: 47 (Jartiera, Lâna de Aur), 54 (spirituale), 290 *sq.* (dinastice)
orfic: 341
organologic, concept: 29, 177 n. 309, 184 *sqq.*, 187, 190 *sqq.*, 193 n. 51, 198, 199 *sq.*, 201 n. 79, 204, 205 *sqq.*, 207, 209, 229 *sq.*, 231 *sq.*, 239 *sqq. passim*, 270 *sq.*, 275, 317 n. 166, 318 *sq.*, 332 *sq.*, 334, 379 *sq.*, 386 *sq.*
Oriens Augusti: 44 (monedă)
Origen: 58 n. 11
Orléans, Louis d': 109 n. 63
Orosius: 148, 403 n. 42
Otto de Freising: 91 n. 6, 260 n. 39, 264 n. 54, 403 n. 42
Ovidiu: 341 (despre Phoenix)
Oxford: 34, 35, 89, 316

Padua (Padova): 267, 267 n. 62
Palermo: 72 n. 50 (Martorana)

palindrom: 86
Panegyrici Latini: 72 n. 50, 188 n. 34
papă, papalitate: papi individuali: Alexandru al III-lea: 336, 343, 356; Alexandru al IV-lea: 47 n. 22; Benedict al XI-lea: 225 *sq.* n. 177, 226 n. 178, 233 n. 202; Benedict al XII-lea: 296; Bonifaciu al VIII-lea: 40 n. 15, 180 *sq.*, 182, 189 n. 39, 197 n. 61, 208, 225, 225 n. 177, 226 n. 179, 233 n. 202, 305 n. 115, 365 n. 165, 337, 392 *sq.*; Celestin al III-lea: 222 n. 163, 308 *sqq.*; Celestin al V-lea: 47 *sq.*, 197 n. 61; Clement al II-lea: 197 n. 61; Clement al V-lea: 215 n. 135, 226 n. 177; Gelasius I: 85 n. 94, 145 n. 192, 395, 400 n. 33, 415 n. 83 (Sacramentar); Grigore I: 60 n. 18, 70 n. 47, 74 n. 55, 85 n. 94, 116 n. 88, 145 n. 192; Grigore al VII-lea: 40 n. 15 (*dictatus papae*), 53 (anti-gregorian), 66, 85, 296, 307 nn. 126-127, 310 n. 140; Grigore al IX-lea: 258, 305, 308, 310 n. 140, 312 nn. 144-145, 336 (*vezi şi* Decretale, *Liber Extra*); Grigore al X-lea: 316; Adrian I: 295, 295 n. 70; Honorius al III-lea: 311, 311 n. 143, 312 nn. 144-145, 313 *sq.*, 314 n. 158, 330 n. 215; Honorius al IV-lea: 253 n. 23; Inocenţiu al III-lea: 24 n. 7, 47 n. 22, 94, 154 n. 223, 183, 195 n. 55, 197 n. 61, 215 n. 137, 282, 283 n. 17, 284, 296, 308 n. 135, 310 n. 140, 311 n. 142, 315 n. 159, 325 n. 197, 381 n. 405, 391 n. 4; Inocenţiu al IV-lea: 173 n. 297, 188 n. 35, 252 n. 18, 264 n. 55, 271, 272 n. 82, 296 n. 73, 336 n. 231, 337 n. 237, 344 n. 270, 346 n. 277; Ioan al VIII-lea: 90, 123, 295 n. 70; Ioan al XXII-lea: 165, 283; Leon I: 28 n. 15, 60 n. 18, 79 n. 76; Martin al IV-lea: 253 n. 23; Nicolae al II-lea: 307; Nicolae al IV-lea: 326 n. 199; Pelagius: 259; Pius al II-lea (*vezi* Piccolomini, Enea Silvio): 234; Pius al XII-lea: 91 n. 5; Urban al II-lea: 218
titluri pontificale onorifice: general: 179; *Christus in terris*: 94; *canon vivus*: 126 n. 127; *haeres apostolorum*: 55 n. 4; *lex animata*: 126 nn. 127-128; *pontificalis maiestatis*: 179; *potest dici ecclesia*: 20, 187 n. 32; *primus princeps* 187; *princeps*: 179; *princeps episcoporum*: 55 n. 4; *qualis Petrus officio*: 66; *quasi rex in regno*: 187 n. 29; *servus servorum Dei*: 230 n. 191; *unctione Christus*: 55 n. 4; *verus imperator*: 179; *vicarius (Christi, Petri)*: *vezi s.v. Vicarius*
funcţii şi relaţii papale: deasupra şi mai prejos de legea Bisericii: 126 n. 128; apel la Dumnezeu: 237 *sq.* n. 220; *caput corporis ecclesiae mystici*: 239 *sq.*; *caput ecclesiae* deasupra *corpus ecclesiae*: 238 *sq.*; cardinalii *pars corporis papae*: 191 n. 42; Biserica un *principatus papalis*: 186; tutore al Bisericii *iure minoris*: 329 n. 210; nemurirea *Dignitas*: 337 *sqq. passim* (*vezi* nemurire); *indignatio papae*: 232 n. 199; *interrex* şi *vicarius imperii*: 296; căsătorit cu Statele Bisericii: 203 n. 87; *patrimonium Petri*, zestrea Bisericii: 198 n. 71; maximă *Omnia iura*: 145; puterea sacramentală mai presus de împărat: 394 *sq.*; mai prejos de legea regelui (Matei 22, 21): 149 n. 206; nu poartă doliu: 372 *sq.* n. 376
papalitate: imperializarea: 93, 232 n. 199; *limina Apostolorum*: 307, 309 n. 136; *papatus*: 307 (apărarea), 311; promovează secularismul: 282 *sq.*; papalitatea reformatoare: 68, 173 n. 293, 284 *sq.* (*vezi* Lupta pentru Învestitură); *regalia S. Petri*: 307 (apărarea)
cardinali: 47 *sq.*, 191 n. 42, 237, 264 n. 53
Paradisul (*vezi* Dante): 212 (*patria Paradisi*), 216 (martirii cruciadelor), 217, 248 n. 11 (atemporal), 250 n. 15
Paris de Puteo (m. 1493): 254 n. 23
Parker, Matthew, arh. de Canterbury: 53
parson-persoană: 19, 344 n. 270
Paschasius Radpertus: 181
Paston, familia (*vezi* Anglia: judecători): 163
Pater, Walter: 47
Patria: terminologie, antică: 211 *sq.*, medievală: 212 *sq.*, ecleziastică: 75 n. 60, 212 *sq.*; judecata *per p.*, 212 n. 123: cauză pentru scrierea istoriei: 211 *sq.* n. 121
apărarea: 212-225, 231 *sq. passim*, 257; împotriva tatălui şi fratelui: 215 n. 133, 221 *sqq.*, 225 *sq.*, 257; faptă *caritas*: 112 n. 78, 219 *sqq.*, 222 *sq.* (a *publica caritas*), 224; echivalează cu Justiţia: 223, 228 n. 186, 231 n. 195; *pietas*: 218 n. 146, 220;

pugna pro patria: 218 n. 147, 221 *sq.*, 231; *pro p. augenda*: 221 *sq.*, 222 n. 163
martiriul pentru: 212, 224 *sq.*, 231 *sq.*; iertarea păcatelor: 217 *sqq.*; moartea pentru: 219 *sqq.*, 231 *sq.*, 240 *sq.*, 414 (moarte eternă)
denumiri: teritoriul regatului: 207, 214 *sq.*, 223, 224 *sqq.*; pământ sfânt: 214 *sq.*; *dulcissima*: 214 n. 130; *natalis*: 213 *sq.* n. 128; *naturalis*: 218 n. 146; tabără militară: 188 n. 34 (*patria* soldatului); nu are superior: 224
communis patria: lumea de jos: 213 n. 126; ceruri: 75 n. 60, 212 *sq.*, 213 n. 126, 219, 220 n. 154; *ubi papa*: 188 *sq.* n. 35; Roma: 83 n. 89, 188 *sq.* n. 35, 211 n. 120; regatul Franței: 214 n. 131; Coroana: 83 n. 89, 300 *sq.*
patriotism: 221 *sq.*, 225-233, 275 *sq.*, 302; *amor patriae*: 112 n. 78, 219, 221 *sq.*, 224, 225 *sqq.*, 229 *sqq.*; văzut din perspectiva religioasă: 240 *sqq.*; regele și *p.*: 188 *sq.* n. 35, 233 *sqq. passim*; Coroana și *p.*: 226 n. 180; fisc și *p.*: 176 n. 308; taxare în favoarea *patria*: 212 *sqq. passim*, 253; aspecte corporative: 193 *sq.*, 270 *sq.* (*collegium*), 411 *sq.* (*universitas*)
patriarhi latini (în Răsărit): 310 n. 140 (*vezi și* Bizanț)
patrimonium (*vezi și* fisc): 157 n. 231 (și fiscul), 160 n. 246 (al *principatus* și al Principelui), 164 (al lui Christos), 168 *sq.* n. 276 (Bartolo), 196 (al Principelui), 198 n. 71 (*patr. Petri*, zestrea Bisericii pentru papă), 202 n. 82 (zestrea Franței pentru rege), 202 n. 83 (al Coroanei), 203 n. 85 (Navarra)
patripassianism: 31
Paulus de Castro (m. 1441): 121 n. 109, 189 n. 38, 262 *sq.* n. 50 (identitate de forme)
Pavia: 66 n. 34, 122 n. 114, 281, 281 n. 10
Paynell, Thomas: 430 n. 14
Pământ (personificat), *vezi* Tellus: 69
Peregrinus, M.A.: 94 n. 16, 160 n. 246, 167 n. 272, 167 n. 274, 168 n. 276, 170 n. 280, 172 nn. 290-291, 177 n. 310
Persia: 236 (Marele Rege), 360 n. 334
persoană fictivă (*vezi și Dignitas*, Coroană): 161 n. 250, 162 n. 252, 173 n. 297 (*res nullius*), 186 (*persona mystica*: Toma din Aquino), 192 (*corpus mysticum*), 242, 252 (specii, asemenea îngerilor), 268 *sqq. passim* (*universitas*, *fictiones intellectuales*), 271 *sq.* (ficțiunea imită natura), 274 n. 89 (*universitas*, o *fictio iuris*), 297 *sqq. passim* (Coroana), 334 (Anglia), 337 (Demnitatea), 337 *sq.* (demnitari succesivi = o singură persoană fictivă), 341 (identitatea dintre tată și fiu, o ficțiune legală), 345 *sq. passim* (nemurire fictivă), 366 (efigia), 378 *sq.* (nemurire)
personificări: 83 *sqq.*; ale artelor și virtuților: 83 n. 88, 107 *sqq.*, 110, 112 *sq.*, *passim*; ale orașelor și țărilor: 70 n. 46, 83 n. 88; ale anotimpurilor: 83 n. 88; zeițele orașelor antice și ficțiuni medievale: 268 *sq.*
Perugino (*vezi* artă: Perugia): 406
Petrarca, Francesco: 107, 224 (*patria*); 267 n. 62 (averroists), 272 n. 81 (*officium poetae*)
Petri Exceptiones: 119 n. 103
Petru al III-lea, rege al Aragonului: 234 (și Carol de Anjou), 288 n. 38
Petru Crisologul: 78 n. 71
Petru de Blois: 47 n. 22, 59 n. 13, 91 n. 4
Petru de Prece: 237 n. 218
Petru din Auvergne (*vezi* Toma din Aquino: *Politica* lui Aristotel): 129, 206, 243 n. 235 (*a se citi* Petru din A., *pentru* William), 321 n. 179
Petru din Poitiers: 60 n. 19, 74 n. 54, 189 n. 39
Petru Lombardul: 60 n. 19, 78 n. 69, 93 n. 12
Petrus Damiani: *vezi* Damiani
Petrus de Ancharano: 214 n. 128 (*disciplina castrorum* mai veche decât *caritas liberorum*), 221 n. 157 (moartea *pro patria* se compară cu sacrificiul lui Christos), 273 n. 83 (identitatea lui *universitas* în cadrul Timpului), 314 n. 156 (jurământul de încoronare), 342 n. 260 (identitatea dintre testator și moștenitor)
Petrus de Bellapertica (Belleperche; m. 1308): 195 n. 56
Petrus de Lutra: 186 *sq.* n. 28
Petrus de Vinea: *vezi* Vinea
Petrus, Peter, Pierre (folosit fără deosebire)
Phaëton: 44
Philip (Philippus) de Leyden: 136 *sq.* n. 167, 163 n. 253, 164 n. 259, 224 n. 170 (*quilibet in patria sua imperator*)

Phoenix: 338-349, 340 (muritor şi nemuritor), 340 (tată şi fiu propriu: androgin), 341 *sq.* (moştenitor propriu), 344 (specie şi individ), 344 (tradiţia rabinică), 359 (medalioane şi jetoane), 360 (*lit de Justice*), 361, 388 *sq.* (corporaţie indiviuală)
Physiologus: 339 n. 246 (Phoenix)
piatră de temelie (biblică): 54 n. 2
Piccolomini, Enea Silvio (*vezi* papalitate, Pius al II-lea): 198 n. 68, 234 *sq.*
Pico della Mirandola, Giovanni: 425
Picot, Jean: 430 n. 14
picţi: 217
Pierre Dubois: *vezi* Dubois
Pindar: 127 n. 131
Placentinus (m. 1192): 99 n. 31 (*velut a fonte rivuli*), 100 n. 35 (autor al *Quaestiones*), 107 n. 57 (şi *Sermo de legibus*), 109 *sqq.* (*templum Iustitiae*), 110 n. 70 (*Iustitia virtus est*), 112 n. 79, 121 n. 110, 133 n. 159 (*iuris religio*), 142 n. 181 (rime), 167 *sq.* n. 275 (fiscul), 248 n. 10
Placidus din Nonantula: 166 n. 171
Plaisians, Guillaume de: 215 n. 138, 227 n. 184
Platon: 130 (*Politeia*), 130 n. 149, 184 n. 20 (*Timaios*), 221 (Cicero, *De off.*), 250 n. 14 (Ambrozie), 250 (Idei), 293 n. 63 (Loyseau), 342 n. 258 (*hereditas*)
Pliniu: 215, 215 n. 136 (*nat. hist.*), 340 n. 249 (Phoenix)
Plowden, Edmund: 22-35 *passim*, 22 *sq.*, 209 n. 114, 325 *sq.*, 352 n. 307, 353, 354 nn. 313-315, 379 n. 398, 380 n. 400
pluralitatea lumilor: 247 n. 6
Plutarh: 184 (*vezi* Ps.-Plutarh), 213 n. 126 (κοινὴ πατρίς), 223 n. 165, 415 n. 83 (trihotomie), 429 n. 7 (Alexandru), 429 n. 13 (*ad princ. inerud.*, citat de De la Guesle) *Institutio Traiani* al lui Pseudo-Plutarh: 96 n. 20, 184 n. 19, 197 n. 66
Pole, cardinal: 208
Policraticus (*vezi* Ioan din Salisbury): 96 *sqq.*
Poliziano, Angelo: 371
Pomponius, jurist roman: 262 n. 48
Porfir: 134 n. 161
Porretanus, Gilbertus: 249
Portugalia: 288 n. 38
Potestas, putere: *vezi* cap. III, *passim*; 58 (divină şi regală), 63 *sqq.* (Tiberius), 64 *sq.* n. 30 (*pot. ordinis et iurisdictionis*), 84 (perenă şi asexuată, personificată de împărat)
predică de război, anonimă (cca 1302): 215 n. 135, 225-233
prescripţie (*vezi* fisc): 155 *sq.* n. 226, 156 *sq.*, 158 *sqq.*, 167, 168 *sq.* (o sută de ani), 170 *sqq.*, 303 *sq.*, 327 *sq.* (nu este valabilă împotriva unui minor)
Priam, rege al Troiei: 227 n. 183, 228
Primogenitura: 291 (Franţa, Anglia). 343 *sq.*
principe, conducător în general (epitete, titluri, funcţii): Divinitatea şi Biserica: *a Deo imperator, non a papa*: 263 n. 51, 284 *sqq.* (*vezi* Dante); *a Deo secundus*: 58 n. 11, 70 *sq.*, 90 n. 1; *aeternitas*: *vezi infra* Justiţia şi Dreptul; *Christi typum gerens*: 91 *sq.*, 135; *christomimētēs*: *vezi christomimēsis*; *christus Domini*: *vezi s.v.*; *Christus per gratiam*: 56 n. 8, 430; *conregnatio* cu Christos: 368; deificare (apoteoză): 57, 61, 67; *Deus factus*: 58 n. 11; *Deus-homo*: 57 n. 8; *deus in terris* (*terrenus* etc.): 94 n. 16, 428; *digitus Dei*: 384 *sq.* n. 419, 385 n. 424; *electus*, drepturi anterioare încoronării: 295 *sqq. passim*; executor *divinae providentiae*: 114; *imago Christi (Dei)*: *vezi s.v.*; inspirat de Dumnezeu: 114 *sq.*, 123 *sq.* n. 119, 140, 144; intermediar, mediator: 23 n. 4 (Principele şi Înţeleptul), 87 *sq.* (regele), 91 n. 4 (r. şi ep.), 95 (cu două naturi), 101 (în virtutea Justiţiei), 113 (între Raţiunea divină şi legea omenească), 113 *sq.*, 123 *sqq.* (legea vie, Justiţia vie), 128 (intermediar ca judecător), 135 *sq.* (întruchipează *Iustitia mediatrix*), 153 n. 222, 293 n. 63 (între Dumnezeu şi popor); sarcină misionară: 74 n. 57; confirmare papală: 285 n. 26, 288 *sq.*; *persona ecclesiastica*: 47 n. 22, 54 *sqq. passim*, 116 *sq.*, 122 *sq.*, 283 n. 16; *pontifex*: 122 n. 115, 431; pontificalism: 382; conduce conciliile Bisericii: 60; *primogenitus* şi *unigenitus*: 64 n. 28; anterior pontifilor: 285 n. 24; profet: 57 n. 9; *rex iustus, tyrannus*: 137 *sq.* n. 168, 150 n. 210; sfânt: 91 n. 4, 227 n. 183, 228 n. 185; *salvator mundi*: 90; transformat din punct de vedere spiritual: 57, 395; doi împăraţi [papa şi Principele]: 400 n. 33, *cf.* 380 n. 402; cu două naturi:

57, 72 *passim*; *vicarius Christi (Dei)*: *vezi s.v.*; *vicarius papae*: 394 n. 15
Justiţia şi Dreptul: *administrator fisci*: 167, *imperii*: 176 *sq.*; *aeternitas*: 279, 426 n. 125; co-conducători: 321 *sq.*; consiliul: 145 n. 188, 145 *sq.*, 161 n. 250, 201 *sq.*; consilierii ca *pars corporis principis*: 146 n. 194, 362 n. 342, 363 *sq.* (*vezi s.v.* maxime: *Senatores*); *custos iusti, iustitiae*: 129 n. 142, 130 *sq.*; *debitor iustitiae*: 154 n. 223; *est imperium, est fiscus*: 209; *fons iustitiae*: 20 *sq.*, 99 *sq.*; *genius*: 84 *sq.*, 432 *sq.*; *gratia regis*: 232 n. 199: păzitor al sferei publice: 177; nemuritor (*vezi* nemurire): 347 (influenţa *Dignitas* şi *respublica*), 347 *sq.* (a lui Dumnezeu şi poporului), 348 *sq.* (îşi exprimă voinţa după moarte), 355 *sq.*, 358 (nu moare niciodată), 359 (perpetuitate), 363 *sq.*, 371 *sq.* (supravieţuieşte sieşi), 426 (acţionare a tuturor puterilor regale); infailibil: 136 *sq.* n. 167: invizibil: 20 *sq.*, 29 (*cf.* 297 *sqq.*: Coroana invizibilă); *iudex in causa propria*: 160; *iudex iudicum*: 122 n. 111, 191 n. 42 (*caput iudicum*); *iurista (raro)*: 145 *sq.*, 146 n. 195; *iustitia Animata (iustum animatum)*: *vezi Lex animata*; *instrumentum dignitatis*: 383 *sqq.*; *iustae legis*: 130; *linea iustitiae*: 112 n. 79; *maiestas*: 103 *sq.*, 287 (*m. personalis*); *mundi dominus*: 94 n. 16; *mysticus coniunx (regni)*: 203 n. 87 (vezi căsătorie); *omnia iura in pectore*: 40 n. 15, 100 n. 36, 127, 145 *sq.* (*vezi* maxime: *Omnia iura*); *pater legis*: 100 nn. 36 *sq.*, 100 *sq.* n. 38; *pater patriae*: 178, 196 n. 59, 296 n. 75; *pater subiectorum*: 94 *sq.*, 127 n. 131; *persona mixta*: 25, 54, 55 nn. 5-6, 55 n. 6, 64 *sq.*, 66 *sq.* 64 *passim* (*vezi supra*: *persona ecclesiastica*); *persona personalis et idealis*: 348 *sq.*, 355 *sq.*; *persona privata*: 97 *sq.*, 157, 161 *sq.*, 321 *sq. passim*; *persona publica*: 97 *sq. passim*; *philosophiae plenus, philosophissimus*: 393 *sq.* n. 13; *praesens et corporalis deus*: 94 n. 116; drepturi anterioare încoronării: 195, 284 *sq.*, 288 *sq.*, 394 (*vezi supra*: *electus*); principii electori: 289; *regularitas orbis*: 261 n. 42; *religiosissimus*: 133 n. 159, 146 n. 194; *rex exsomnis*: 127 n. 131, 129 n. 146, 136 *sq.* n. 167, 427 n. 1; *sacerdos iustitiae*: 121 *sq.*, 122 n. 113 (vezi Jurisprudenţa); *sol iustitiae*: 102, 102 n. 42; *terra marique dominus*: 73 n. 52; ubicuitate: 127 n. 131, 136 *sq.* n. 167, 370-371; *vigor iustitiae*: 100 n. 36 mai presus şi mai prejos de lege: 127 n. 131, 129 n. 146, 137 *sqq.*, 139 *sq.*, 141 *sqq.*, 147, 150 *sq.*, 153 *sqq.*, 160 *sq.*, 209; este legea: 130; interpret al legii: 98 *sqq.*, 104 *sq.*; *legibus alligatus*: 97 *sq.*, 104 *sqq.*, 130 *sq.* (*vezi Lex digna*); *legibus solutus*: 97 *sq.*, 130 *sq. passim*; legislator: 98 *sqq.*, 104; *legis servus, aequitatis serrus*: 97 n. 23, 97 *sq.*, 105; *non sub lege, sed in lege*: 126 n. 129
Politeia [comunitatea politică]: deasupra şi mai prejos de *politeia*: 210; senior feudal şi cap al corpului politic: 242; luptând *pro patria*: 233 *sqq. passim*, 242; fără să lupte: 236 *sqq. passim*; prieteni ai Principelui şi ai principatului: 321 *sq.*; cap al lui *corpus mysticum*: 198 *sq.*, 235, 240 *sq.* (*vezi Corpus mysticum*); încorporat împreună cu membrele: 27, cu supuşii, şi ei împreună cu el: 29, 197, cu el însuşi; 24 n. 5, 379 *sq.*; jurisdicţia şi pacea supravieţuiesc Principelui: 281, 348 *sq.*, 363 *sqq.*, 371; *maior singulis, minor universis*: 209 *sq.*; *maritus reipublicae*: *vezi* căsătoria; regatul, corpul Principelui: 197, 197 n. 66; regatul în rege, şi regele în regat: 195 *sqq.*, 379 *sq.*, 381 n. 409, 415; sacrificiul de sine: 235; Pr. sufletul *respublica*: 197 n. 65, 480 n. 403, 434 *sq.*
Priscian (*vezi* progres): 196 n. 59, 229 n. 187, 260 n. 39
Probus, judecător roman: 294 *sq.* n. 67
Procopius din Gaza: 62 n. 23
progres, ideea de: 229 n. 187 (Priscian: *quo iuniores, eo perspicaciores*), 244 *sq.*, 247 n. 7, 260 n. 39
propagandă: 225 *sqq.*
Prusia, armata: 233 n. 204
Pseudo-Amalar: *vezi* Amalar
Pseudo-Aristotel: 236 (*De mundo*)
Pseudo-Clementin *Recognitiones*: 65 n. 30
Pseudo-Dionisie: 249
Pseudo-Hrisostom: *Opus imperfectum in Mattheum*: 88 n. 105, 135 n. 165, 143 n. 182, 397 n. 24; *In Pascha*: 76 n. 64

Pseudo-Isidoriene, Decretale: 60, 66, 71 n. 48
Pseudo-Plutarh, *vezi* Plutarh
Pseudo-Turpin: 215 n. 135
Ptolemeu din Luca: 28 n. 15 (continuator al *De reg. princ.* al lui Toma din Aquino), 112 n. 78, 206 *sq.* n. 101 (şi Fortescue), 219 *sq.* (*amor patriae* şi *charitas*), 260 n. 40 (cinci monarhii universale), 283 n. 17 (împăratul nu este vicar al lui Christos), 296 n. 72 (escatologia şi imperiul)
public (non-privat) lucruri, instituţii etc.: 66 n. 34 (palatul imperial), 97 n. 23 (Principele *gerit personam publicam*), 98, 106 (utilitatea publică), 155, 156 (prescripţia), 156 (inalienabil), 157 (domeniul regal străvechi, *bona publica*), 158 (*res quasi sacrae*), 159 n. 241 (*Demania* [*fiscalia*] *sunt publica*), 160 (folosul public), 162 (domeniul regal: continuitatea lui „îi priveşte pe toţi"), 163 (taxe pentru folosul public), 163 n. 253, 166 *sq.* (fiscul), 168 (distincţia între public şi privat), 170 n. 283 (*feuda de publico sunt*), 173 *sq.* (*res nullius* şi *quasi sacrae*), 175 (şi *res divinae*), 176 (în afara timpului), 176 (*res p.* şi *rex regnans*), 177 (principele, tutorele *res publicae*), 256 (taxe pentru folosul şi necesitatea publică), 256 (salariul judecătorilor *de publico*), 301 *sqq. passim* (şi Coroana), 317 *sq.* (Coroana este lucru public), 323 n. 182 (*status regis, coronae*), şi *passim*
Purgatoriul (*vezi* Dante): 248 n. 11 (finite), 250 n. 15
puritani: 31
Puy, episcopia de: 310

Quaestio in utramque partem: 228 n. 184
Quaestiones de iuris subtilitatibus (*vezi* Placentinus): 100 n. 35, 106 n. 54, 107 n. 57, 108 *sq.*, 109 n. 65, 110
Quaestiones Varsavienses: 60 n. 19, 189 n. 39
Quintilian: 118 n. 96
Quirinus, P. Sculpicius, legat roman: 148 n. 205
Quoniam abbas (*vezi Decretales*, 1, 33, 18; *Dignitas*): 28 n. 14, 336, 337 nn. 235-239, 338 n. 242, 340, 343 n. 266, 345, 346 n. 282, 350, 354 *sqq.*

Raban Maurul: 60, 181 n. 7
Rahewin: 254 n. 23
Ralph Niger: 121 n. 110
Ramses al II-lea, faraon al Egiptului: 428 n. 6
Rangerius din Lucca: 60 n. 19
Ratramnus: 181
raţiune, *şi* raţiune naturală, raţiune de stat: 105 (mai presus de regi), 106 n. 54 (mama tuturor legilor), n. 55 (mai presus de Principe şi una cu el, reglând *voluntas*), 107 n. 56 (sfătuieşte principii), 107 *sq.* (şi Justiţia), 110 (identică cu legea naturală), 111 (cu *sapientia*), 113 (şi Sfântul Duh ca porumbel), 131 (*vis directiva*), 134 *sq.* n. 163 (conduce în mintea judecătorului), 136 n. 166 (*sine persona nihil agit*), 141, 154 (puterea directoare), 230 n. 193 (raţiunea naturală în limbajul juridic), 230 n. 194 (în concepte organologice), 231 n. 196 (*ratio status*), 401, 406, 418, 421 *passim* (*vezi* Dante)
Ravenna (*vezi* artă): arhiepiscopie: 307, 310; arh. Wibert: 307; arh. Guillelmo: 308
război just (*bellum iustum*): 214, 220, 223, 226 *sqq.*
Reccared, rege al vizigoţilor: 74 n. 57
Recesvinth, rege al vizigoţilor: 66 *sq.*
Regalia, drepturi regaliene (*vezi* feudalism): 94 n. 16, 122 n. 111, 160 *passim*, 173 nn. 293 *sq.* (*regalia S. Petri*)
„regalitate-sacerdotală": 55 *sq.* n. 6, 64 *sq.* n. 30, 66 *sq.*, 68, 91 n. 5, 91 n. 6, 95, 115 *sq.* n. 88, 116 *sq.*, 121 *sq.*, 421 *sqq.*
regiştri administrativi: 258 (continuitate)
reguli: 70, 72, 80
Reichenau, abaţia din (*vezi* artă, ottoniană: Evangheliile de la Aachen): 68-82 *passim*
Reims: 298 *sq.*, 300 *sq.*; arh. de: 226 n. 179
Rémi, Sfântul (*vezi* Reims): 298 *sq.*
Remigio de Girolami: 413 n. 73, 414 *sq.*
Remus: 174 n. 302
Rex est imperator in regno suo: 60 n. 20 (Anonimul Norm., vizigoţii), 73 n. 52 (*terra marique dominus*), 94 n. 16 (*numen divinum*), 98 n. 29 (împărat în regatul Siciliei), 128 *sq.* n. 139 (*rex* [*civitas*] *in terra sua lex animata*), 146 n. 193 (*omnia iura in pectore regis*), 168 n. 275 (*populus liber sibimet fiscus*), 184 n. 280 (*praescriptio centenaria* este valabilă împotriva Senioriei Veneţiei), 187 n. 29 (*papa quasi rex in regno*), 200 n. 77 (*exercitus facit regem*),

223 *sq.* (*communis patria*), 224 n. 170 (*rex in patria sua imperator*), 256 n. 28 (Oldradus de Ponte), 264 *sq.* (*populus sibi Princeps*, având *maiestas*), 287 (împăratul neîncoronat este „rege în imperiul său"), 287 n. 36 (împăratul şi regele merg *pari passu*), 304 (Anglia), 346 (Demnitatea)
Rhense, Dieta din (1338): 288, 290
Richier (poet francez): 215 n. 138, 298 *sq.*
Rigaud, H., pictor: 367
Roffred din Benevento: 142 n. 181, 270 n. 75, 412 n. 68
Roger al II-lea, r. al Siciliei: 72 (Martorana), 116, 119 (Prologul Asizelor), 122 n. 111, 150 n. 209
Roland, cântecul lui: 217 *sqq.*
Roma, roman, romani: 55 n. 6 (canonicii de la Sf. Petru), 83 (*aeterna*), 86 n. 99 (*Roma-Amor*), 105 sq. n. 54 (adresată de Frederic al II-lea), 112 (fondează Siena), 118 (Symmachus), 122 n. 115 (*pontifex* antic şi medieval), 123 n. 118 (acelaşi; Budé), 170 n. 283 (prescripţia), 175 *sq.* (*res nullius*), 179 (procesiuni), 196 (Cato, soţ al oraşului), 206 (Ptolemeu din Luca), 206 (şi Anglia), 218 n. 146 (*pietas et patria*), 229 n. 151 (model autoritativ), 228 n. 187 (migraţia *studium*), 258 (*procuratores* din Roma), 259 n. 38 (eternitatea, perenitatea), 283 *sqq.* (încoronarea imperială), 386 *sq.*, 297 *sq.* (Coroanele imperiale), 308-311 (jurămintele episcopale în R.), 317, 317 (omagiile engleze către Roma), 272 (şi efigii), 399 *sqq. passim* (*vezi* Dante), 424 (transcendentalizată), 428 (triumf), 431 (cultele imperiale)
Roma, *communis patria*: 83 n. 89, 189 n. 35, 211 n. 120, 222 *sqq.*, 224; transferabilă: 86 (Noua Romă), 86 (alte reîncarnări; A Treia Romă), 188 n. 35 (unde se află împăratul; unde se află papa), 223 (Paris, Roma Franţei; Avignon, Roma Bisericii), 240 (transferul ideologiei Romei), 264 (*lex regia* nu este limitată la Roma), 264 (model pentru *regna*)
Roncaglia, Dieta de la (1158): 125, 254 n. 23, 426 n. 125
Rouen: 366
Rudolf, rege al Burgundiei: 295
Rufinus: 291
Rusia, teorie politică: 426n. 14
Russel, John, e. de Lincoln: 205, 327 n. 203 (*respublica* un minor)

Saba Malaspina: 254 n. 23
sabelianism: 31, 101 n. 40
Saint-Gelais, Jean de: 358 n. 328
Saladin: 402
Salutati, Coluccio: 222 nn. 162 şi 163, 224 n. 175
Sampson, Richard: 208 n. 109
Sanders, Nicolas: 371 n. 371 (imagini)
Sauqueville, Guillaume de: 215 n. 135, 216 n. 138, 225 n. 176, 227 n. 183, 228 n. 184, 229 n. 191
saxoni: 217
sciţi: 406
Scoţia, scoţieni: 217, 386 n. 425
Scribonius Largus, medic: 429 n. 9
Selden, John: 163, n. 253
Seneca, L. Annaeus: 94 n. 16 (*De clementia*, I, 1, 2: *Lib.aug.*, Marinus de Caramanico); 114 n. 85 (*ibid.*: *Lib.aug.*); 197 n. 65 (*ibid.* I, 5, 1: Andr. Isern., Lucas de Penna despre încorporare); 222 n. 164 (Andr. Isern.); 228 n. 185 (*Consol. ad Marcum*, XV, 1: regii *dis geniti*); 242 n. 230 (*Ep.* 85, 35: *duas personas habet gubernator*); 248 n. 10 (Andr. Isern.); 270 n. 75 (*De clem.* I, 14, 2; *De ira*, 2, 13, 7: Andr. Isern. despre *patria*); 339 n. 247 (*Ep.* 42, 1: Baldus despre Phoenix); 381 n. 405 (*De clem.*, I, 5, 1: Andr. Isern., Lucas de Penna); 408 n. 56 (*De beneficiis*, VII, 3 *sqq.*: Andr. Isern. numindu-l pe Seneca *iurista optimus*); 429 n. 9 (*Ep.* 85, 35), 434
Servius, despre *Aeneis*: 122 n. 116, 196 n. 59
Sfântul Ambrozie, ep. de Milano: 60 n. 19, 62 *sq.* n. 24, 76 *sq.* (*gigas geminae substantiae*), 93 n. 12, 175, 189 n. 36 (*ubi Christus ibi Jordosis*), 249 *sq.* n. 14, 339 n. 247, 341 n. 253, 341, 422
Sfinţii Inocenţi, mănăstire (Paris): 375
Shakespeare, William: *Richard II*: 36-52; *Macbeth*: 338; şi legea: 36 *sq.*
Sicard din Cremona: 183
Siciliei, regatul, de asemenea sicilieni (*vezi* Frederic al II-lea, *Liber Augustalis*, Napoli): 98 n. 29 (*Rex imperator*), 99 n. 31 (*Magna*

Curia), 102 (ceremonialul judiciar), 139 (şi Anglia), 150 n. 209 (Asizele lui Roger al II-lea), 171 (prescripţia), 213 (apărarea regatului), 223 (şi *patria*), 234 (Trinacria), 253 n. 23 (taxare), 288 (Trinacria); regi: Roger al II-lea (s.v.), William I: 253 n. 23
Sidrach, Cartea din: 237 n. 218
Siena: 111, 112, 252
Siete partidas (Alfonso al X-lea de Castilia): 132 n. 155
Siger din Brabant: 252, 390
Simon de Tournai: 183
simonie: 307, 393
sinucidere: 29 (felonie), 163 n. 253 (*felo de se*), 230 n. 194 (trădare), 273 n. 237 (aduce un neajuns comunităţii)
Sion, muntele: 188
Siria: 295 n. 67
Smaragdus (*Via regis*): 92 n. 9
soare: 44 *sq.* n. 18 (Richard al II-lea), 50 (simbol), 87 (Helios), 102 n. 42 (*Sol Iustitiae*), 297 n. 76 (personificat), 360 (Phoenix), 361 n. 336 (emblemă pe *Etimasia* a lui Ludovic al XIV-lea), 398 (metafora Soarelui şi Lunii), 400 (Cei Doi Sori ai lui Dante)
Societatea lui Isus: 352 n. 308
Socrates, Socratitas: 268
Somnium viridarii (Songe du Vergier): 263 n. 52, 402 n. 41, 403 n. 43
Spania: 83, 216 n. 138, 217 *sq.*, 223, 288 n. 38
specii, *genera* (*vezi* îngerii, Demnitatea, Phoenix): 250 *sq.*
Speier: 167 n. 274 (Charter din Sp.)
spirituali, franciscani: 165 n. 265
St.-Denis, Abaţia de la: 300, 301, 356, 357, 364, 366, 374
Statele Unite ale Americii: 352
status, stat: 131 n. 154, 231 n. 196 (*ratio status*), 243 n. 235
Stefano de S. Giorgio, funcţionar al lui Eduard I: 317 n. 165
Stephen de Marchiennes: 294 n. 65
Sthenidas din Locri: 430
stindard (drapel): 44 n. 18 (Prinţul Negru, Richard al II-lea), 229-230 n. 191 (Regele Franţei), 357 n. 323, 364 (al Franţei)
Stobaeus: 293 n. 63, 429 n. 12
stoicism, stoic: 107, 109, 222 n. 164, 292 n. 60, 293
stropirea: 370 n. 368 (din imagini), 372 *sq.*
Suetonius: 431 n. 25
Suger, abate de St.-Denis: 300 *sqq.*
supunere, suferinţă: 63 *sq.*
Susa: 236
Symmachus, Q. Aurelius, prefect din Roma: 118 n. 98, 150 n. 209

Ştefan, Sf., protomartir: 82 n. 85
Ştefan, Sf., rege al Ungariei: *vezi* Ungaria
tabernacul (*vezi şi* artă: iconografie): 73 *sqq.* şi *passim* (văl, stâlpi de susţinere), 77 *sqq.* (carne), 429 (carne)

Tacitus: 339 n. 247
Taddeo da Parma: 267 n. 62
Tarragona: 2147 (apărarea împotriva sarazinilor)
taxare, taxe: 163 (dijmele şi fiscul), 200 (Jean Gerson), 213 *sq.* (apărarea Ţării Sfinte, a regatului şi *patria*), 225 (ale *patria*), 226 (şi Coroanei), 226 n. 179 (impozitarea clerului), 232 (clerul), 241 (Ţara Sfântă), 253-258 (extraordinară şi obişnuită), 253 (ajutoarele feudale şi taxele pentru cruciadă), 253 (*collecta* siciliană, clerul), 254 (doctrinele scolastice), 255 *sq.* (a nobilimii), 256 (*droit de gite* [*alberga*]), 257 (*chevauchée* [*cavalcata*]; taxe anuale pentru o *perpetua necessitas*), 275
tătari, hani: 236
Tellus (Terra): 69, 73 n. 52
Teodoric cel Mare: 85
Terre Rouge, Jean de: 200 *sq.* n. 77, 209, 293 n. 61, 294 n. 65, 327, 343 n. 265, 388 n. 429
Tertullian: 58 n. 11, 259 n. 38, 341, 427 n. 2
Thackeray, James M.: 367 n. 363 (fig. 30)
Themistius, orator: 124 n. 121, 125
Theobald, conte (de Champagne?): 101 n. 39
Thomas de Pouilly: 146 n. 193
Thomas din Capua, cardinal: 99 n. 31, 152 n. 213
Tibur (Tivoli): 307 n. 130
Timpul, problema (*aeternitas*, *tempus*, *aevum* [continuitate, perpetuitate, perenitate]; *vezi şi* nemurire, inalienabilitate)
Aeternitas (a lui Dumnezeu): 59, 86 *sq.*, 152 n. 217, 177, 243 (Christos), 243, 246 (atemporalitate), 249 *sq.*, 250 n. 15
Tempus (al omului): 59, 83, 84 *sqq.*, 87, 161 *sq.*, 169 n. 277 (*tempus memoratum*), 169, 171 *sq.*, 175 *sq.*, 243 *sqq.*, 245 n. 2

(preţiozitate), 245 (finit), 246, 247 n. 8 (Adevărul fiică a Timpului), 248 *sqq.*, 251 (ciclic), 252 *sq.*, 255, 257 *sq.*, 265, 274 n. 89 (Bartolo), 275 *sqq.*, 328, 338 n. 240
Aevum (al îngerilor şi personelor fictive): 83-85 (nimb), 87, 155 (Timpul nu are afect împotriva Regelui), 161 *sq.* (regele în cadrul şi deasupra Timpului), 166 (prescripţia), 166 n. 271 (obstrucţia perpetuităţii seculare), 168 n. 276 (fiscul), 172 (fiscul), 172 (ficţiuni), 176 *sq.* (fiscul), 178 (sfera publică), 191 (*res publica*), 210 (*corpus mysticum* al statului), 231 (faima), 238 (continuitate dinastică), 243 (*universitas* şi regele), 244 *sqq. passim*, 245 (continuum infinit), 249 (*aevum*), 250 *sq.* (habitatul angelic), 250 n. 15 (Iadul şi *aevum*, Purgatoriul şi *tempus*, Paradisul şi *aeternitas*), 251 *sq.* (îngerii şi persoanele fictive), 253-258 (instituţii publice; *perpetua necessitas*). 263 *sqq.* (poporul), 264 (*maiestas populi Romani*), 265 (imperiul), 268 (*Bononitas, universitas*), 273 (*c. mysticum*), 274 n. 89 (studenţii şi universitatea), 275 *sqq.* (prin substituţie), 276 *sq.* (cap al *universitas*), 278 *sqq. passim*, 291-297 (eliminare din *interregna*; dinastia), 297 (Coroana), 298 (moştenirea), 301 (Coroana), 318 (*universitas* şi Coroana), 335 (succesiunea şi colectivele), 337 (*Dignitas*; Sfântul Scaun), 337 *sq.* (corporaţii prin succesiune), 339 *sqq.* (Phoenix), 346 (Biserica; imperiul), 346 n. 280 (perpetuitatea însemnelor), 378 (*aevum* terestru), 408 (acţionarea puterilor *semper et simul*), 410
Tiraqueau (Tiraquella), André: 343 (*Le mort saisit le vif*)
Tocco: *vezi* Karolus
Toma din Aquino (incl. tomistic, tomism): 88 n. 105 (remarca sa asupra lui [Ps.] Hrisostom), 106 n. 55, 138, 141, 185 (*c. mysticum*), 186 (*persona mystica*), 191 n. 45, 192 *sqq.*, 206 n. 101 (Fortescue), 219 *sq.*, 239 *sq.*, 242, 246, 249, 251 n. 17, 271 (ficţiune), 273 *sqq.* (*c. mysticum*), 342, 343 n. 266, 384 n. 419, 387, 391 *passim*, 397, 401 n. 40, 404 *sq.*, 409, 413 *passim*
Summa theologica: 62 n. 24, 130 n. 151, 131 n. 153, 180 n. 5, 185 n. 21, 186 n. 24, 187 n. 29, 189 n. 39, 193 n. 50, 198 n. 71, 218 n. 146, 220 n. 156, 239 nn. 223 şi 224, 246 n. 4, 262 n. 49, 271 n. 80, 273 n. 85, 293 n. 61, 383 n. 415, 384 nn. 416-418, 402 n. 41, 405 n. 46, 412 n. 72, 423 n. 120
In Sententias: 405 n. 45; *Quodlibeta*: 250 n. 15
De regimine principum: 40 n. 15, 112 n. 78, 206, 219 n. 151, 260 n. 40, 422 n. 114
pentru *De caelo et mundo* al lui Aristotel: 265 n. 57; *Etica*: 108 n. 61, 128, 241 n. 229, 397 n. 26; *Metafizica*: 270 nn. 222 *sq.*; *Politica*, 137 n. 143, 139 n. 152, 215 n. 51, 221 n. 72, 230 n. 100, 275 n. 235, 446 n. 413, 463 n. 26, 483 n. 76, 485: n. 80
torques, încoronări: 297 n. 76
Toscana, vicar general din: 119 n. 102
Tours, parlamentul din (1308): 233 n. 202
Traïson, Chronique de la: 49 n. 24
transsubstanţiere: 182, 190
trădare (*vezi* sinucidere, felonie): 29, 49 n. 24, 50, 159 n. 240, 232 (lez majestate), 281
Tribonian: 109
triumf, *trionfi*: 368, 369 *sq.* (funerar), 374, 427 n. 2
tron: 151 *sq.* n. 213, 153, 240 (împărţirea), 360 n. 335 (*Etimasia*)
Troyes, Tratatul de la (1420): 357
Tunis: 290
Turpin, arh. din Reims: 217 (cântecul lui Roland), 218
tyche: 84 (şi nimb), 124 (*Nov.* 109), 432 *sq.* (jurământ pe *tyche* a împăratului)

ubicuitatea *vezi şi rex exsomnis* (*s.v.* Principe): 20 (regele prezent în toate instanţele judiciare), 127 n. 131, 136 n. 167 (*lex animata*), 172 nn. 289-290 (*Fiscus ubique praesens*), n. 291 (*in hoc [fiscus] deo similis; Romana ecclesia ubique*), 236 n. 217 (Ps. Arist. *De mundo*), 243, 252 (trupuri corporative şi îngerii), 370 (imaginile regale în instanţe)
Ubi-ibi: 168 n. 276 (*ubi fiscus, ibi imperium*), 188 nn. 33-35 (*ubi papa, ibi Roma* etc.), 205 n. 95, 208
Ugolino din Celle, dr. în Drept: 288 n. 40
Ulise: 392 (Dante)
Ulpianus: 25 n. 8, 117, 118 n. 101, 121 *sq.*, 123 n. 118, 129, 134 *sq.*, 144 *sq.*
Ulrich din Strasbourg: 223 n. 169

umanism, umaniști: 96, 221 *sq.* (despre *patria*), 234 *sq.*, 240 *sq.*
Unam sanctam (bulă): 180, 189 n. 39, 225, 275 n. 92
Ungaria: 84 n. 93, 299 n. 84 (Coroana), 311, 312 *sq.*, 450; regi: Andrei al II-lea: 312 *sq.* n. 144; Ludovic cel Mare: 84 n. 93; r.: Maria: 84 n. 93 (*rex Hungariae*); Sf. Ștefan: 299, 386
uniformă, zei în (*vezi* divinitate: Christos): 78 *sq.* n. 71
unitatea intelectului: 267 n. 62, 407 *sqq.* (Dante), 410 *sq.*, 411 *passim*
Universalii: 268
universitas: 191 *sq.* (un *corpus mysticum*), 243 (nu moare niciodată), 266 (nu are moștenitor), 268, 269 (angelo-morfic), 270 *sq.* (excomunicare), 273 (infracțiune), 274 (*universitas scholarium*), 275 (identitate cu sine în cadrul Timpului), 276, 278, 279 (nu moare niciodată), 296 (dinastia), 327, 329 (un minor), 400 (*generis humani*), 402 *sqq.* (*humana*), 407 (beatitudinea ei terestră), 409 (întotdeauna actuală), 410 (culpabilitate), 411 (un individ), 414, 435
Urfé, Pierre d', Maestru al Cavaleriei: 364
Ussher, James, arh. de Armagh: 428 n. 3, 430, 430 n. 16
uzucapiune (*vezi* prescripție): 155

Vacarius, magister: 60 n. 19 (*de matrimonio*)
Vaud, cantonul: 375
Vegetius: 94 n. 16, 220
Veneția, Republica: 170 n. 280, 258
Vergiliu: 101 (Astraea), 228 n. 185 (*Aen.*, IX, 642), 403, 408 (A Patra Eclogă), 419-426 (și Dante)
Vernani, Guido, din Rimini (m. cca 1344): 401 *sq.* n. 37, 403 n. 43, 406 n. 48 (virtuțile), 408 n. 55, 410 n. 60, 415 *sq.*, 416, 418 n. 92
Verona: 88 n. 105, 317 n. 166 (dieta din 1244)
Versailles: 236
Versus Romae: 86
Vescy, Doamna de: 326 n. 199
Vicarius (titlu): *Vicarius Dei*: 39 (locțiitor ales de Dumnezeu), 42 (regele), 45, 51, 62 n. 24, 85 n. 94 (regele: Cathwulf), 92 n. 7 (regele: Ambrosiaster), 93 n. 12 (regele și omul), 114 *sq.* (Frederic al II-lea), 143 (regele: Bracton), 147 (Bracton), 148 *sqq.*, 151, 153, 384 n. 419
Vicarius Christi: 20 n. 2 (papa), 58 n. 12 (regele: Anonimul Normand), 81 n. 84 (episcopul: Cathwulf), 90 n. 1 (împ.: Wipo), 87 *sq.*, 93 (monopolizat de papă), 93 (extins la fiecare preot: Huguccio); 94 *sq.* n. 16 (influență negativă a civililor), 148 *sqq.* (și Bracton), 151 *sq.* (judecătorii: Bracton), 177 (regele), 180 (papa), 187 (papa), 191 (regele: Gilbert de Tournai), 239 (papa), 260 (Octavianus Augustus), 278 (papa), 283 n. 17 (titlu refuzat împăratului), 296 (papa), 393 (papa), 402 n. 41 (papa), și *passim*
Vicarius papae: 394 n. 15 (împ.); *v. Petri*: 93 (papa); *v. imperii*: 296 *sq.* (papa), 296 (Eduard al III-lea al Angliei)
Victoria, altarul: 118 n. 98
Victorin din Pettau: 77 n. 65
Vieilleville, marchiz de: 363 n. 343, 372 n. 376
Vincennes: 357, 366
Vincent de Beauvais: 191, 204, 294 n. 65
Vinea, Guillelmus de: 106 n. 54 (on Lib. aug.), 140 n. 175 (elev al lui Azo)
Vinea, Petrus de: 102 n. 42 (eulogia lui Frederic al II-lea), 103 n. 43 (și *Lib.aug.*), 116 n. 90 (folosește limbajul liturgic), 126 n. 166 (*de potentia ad actum*), n. 167 (ubicuitatea imperială), 146 n. 196 (logotet), 337 n. 239 (și Dreptul Canonic)
vinovăție colectivă (*peccatum multitudinis*): 411 n. 65 (și *peccatum originale*)
Virgo, vezi Astraea, Maria, Sf.: 102 n. 41
virtuți (*vezi și* justiția, Dante): 74 (patru animale simboluri ale apocalipsei), 102 n. 41 (înconjurând o *Iustitia* asimilată reg. Elisabeta), 107 *sq.* (*templum Iustitiae*), 109 *sq.*, 111 *sq.* (Lorenzetti), 113 (Evangheliile împ. Henric al II-lea), 124 (sunt toate întrupate în împărat), 128 n. 140 (Aristotel), 132 n. 156 (Justiția formată din toate virtuțile), 133 n. 159 (virtuțile civice), 405 n. 47 (arborele virtuților și viciilor); 404 *sqq. passim*: *vezi* Dante despre v. *intellectuales* și v. *infusae*
Vivianus Tuscus: 262 n. 48
vizigoți: 60, 142 n. 182; *vezi* regii Reccesvinth, Reccared
voluntas: 97 *sq.* (Ioan din Salisbury)

Wace: 101 n. 40
Walafrid Strabo: 78 n. 69
Walter de Châtillon: 211 n. 121
Westminster, abaţia: 357 (înmormântarea regelui Henric al V-lea)
Whit, James: 430 n. 14
Whitehall: 34, 427 n. 1
Wido din Ferrara: 166 n. 271
Wilhelm, Principe de Orania (Taciturnul): 375 n. 386 (mormântul, la Delft)
Wilhelm al II-lea, împ. german: 233 n. 204
Wilhelm de Moerbeke: 108 n. 61
William de Lyndwood, dr. în Drept: 204 n. 91
William de Ockham: 186 *sq.* n. 28, 189 n. 37, 289 n. 42
Wilton, diptic: 38
Winchester, abaţia din: 336, 338, 349
Windsor, capela Sf. George: 377
Wipo: 66 n. 34 (palatul din Pavia), 90 (împ. vicar al lui Christos), 175 n. 306, 211 n. 121 (*patria*), 281 n. 10
Woodstock, Thomas of (piesă anonimă): 37 nn. 6 şi 8
Wycliffe, John: 152

York, casa de: 17 n. 13, 42 (Edmund, duce de), 44 n. 18 („Sun of York"); arhiepiscopatul din: 65 (lupta cu Canterbury), 65

Zeno din Verona: 341 n. 255 (Phoenix)

Într-o lucrare devenită clasică, Ernst H. Kantorowicz elucidează problema istorică ridicată de figura regelui ce posedă simultan două corpuri: unul natural, muritor şi altul politic, instituţional, nemuritor. Făcând apel la opere liturgice, imagini şi texte polemice, autorul explorează teologia politică medievală şi modul în care teologii, istoricii şi juriştii înţelegeau funcţia şi persoana regelui, precum şi ideea de regat. Studiul său se opreşte asupra crezurilor politice legate de simbolurile statului suveran şi ale perpetuităţii sale (Coroană, Demnitate, Patrie), aşa cum au fost acestea înţelese într-o epocă în care au slujit ca vehicul pentru consolidarea comunităţilor moderne timpurii. Kantorowicz demonstrează cum anumite axiome ale teologiei politice care aveau să rămână valabile până în secolul XX au început să se dezvolte în Evul Mediu târziu, descriind o transformare profundă a conceptului de autoritate politică în perioada medievală. Publicată în 1957 şi tradusă în numeroase limbi, *Cele două corpuri ale regelui* a devenit un ghid pentru mai multe generaţii de cercetători din domeniul teologiei politice medievale.

„Faptul că *Cele două corpuri ale regelui*, la 57 de ani de la apariţie şi la puţin peste jumătate de veac de la stingerea din viaţă a autorului ei, vede, în sfârşit, lumina tiparului şi în limba română reprezintă omagiul adus unui istoric şi unei cărţi care rămân două dintre reperele cele mai importante ale istoriografiei europene şi nord-americane contemporane."

Alexandru-Florin Platon

„Kantorowicz a scris o carte extraordinară, poate cea mai importantă lucrare despre istoria gândirii politice medievale, cu siguranţă cea mai spectaculoasă din ultimele decenii."

American Political Science Review

EDITURA POLIROM

ISBN 978-973-46-3801-7

www.polirom.ro

Carte publicată şi în ediţie digitală

Pe copertă: *Încoronarea regelui Henric al IV-lea*, imagine din *Cronicile* lui Jean Froissart (cca 1337 – cca 1405)